

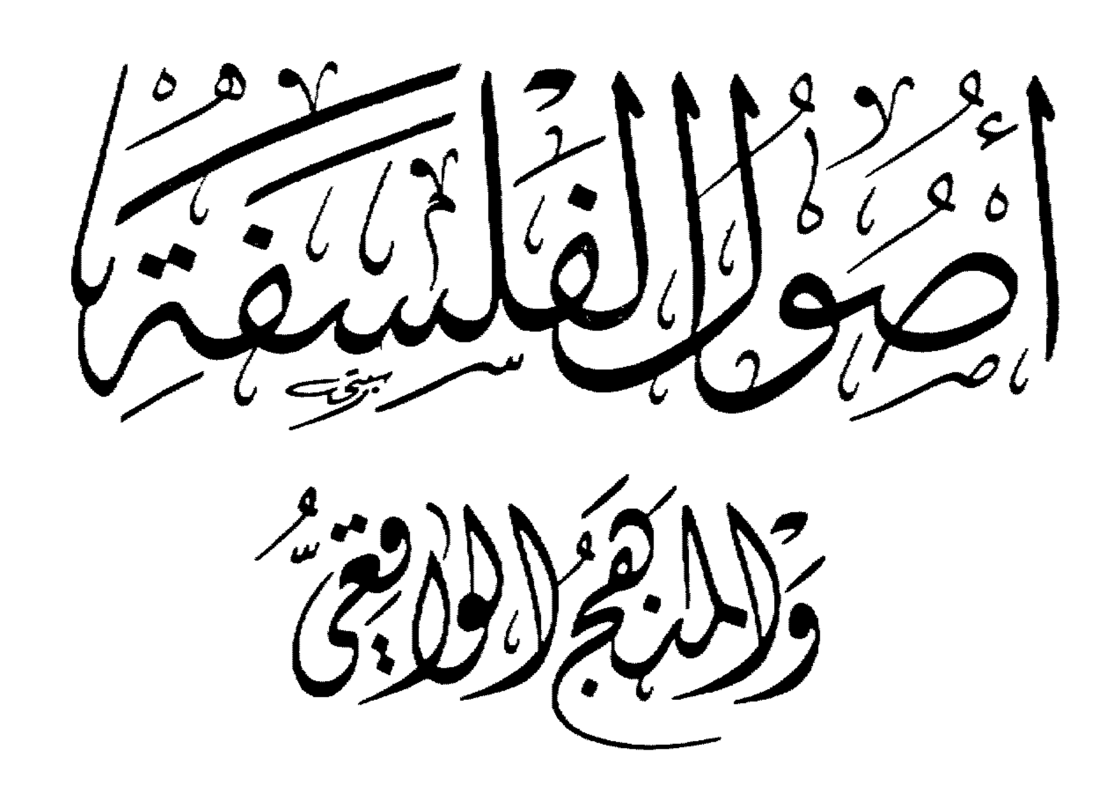
والمنهج الواقعي

تأليف
السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الأول

تقديم وتعليق
مرتضى مطهري

ترجمة
عمار أبو رغيف



تأليف

السيد محمد حسين الطباطبائي

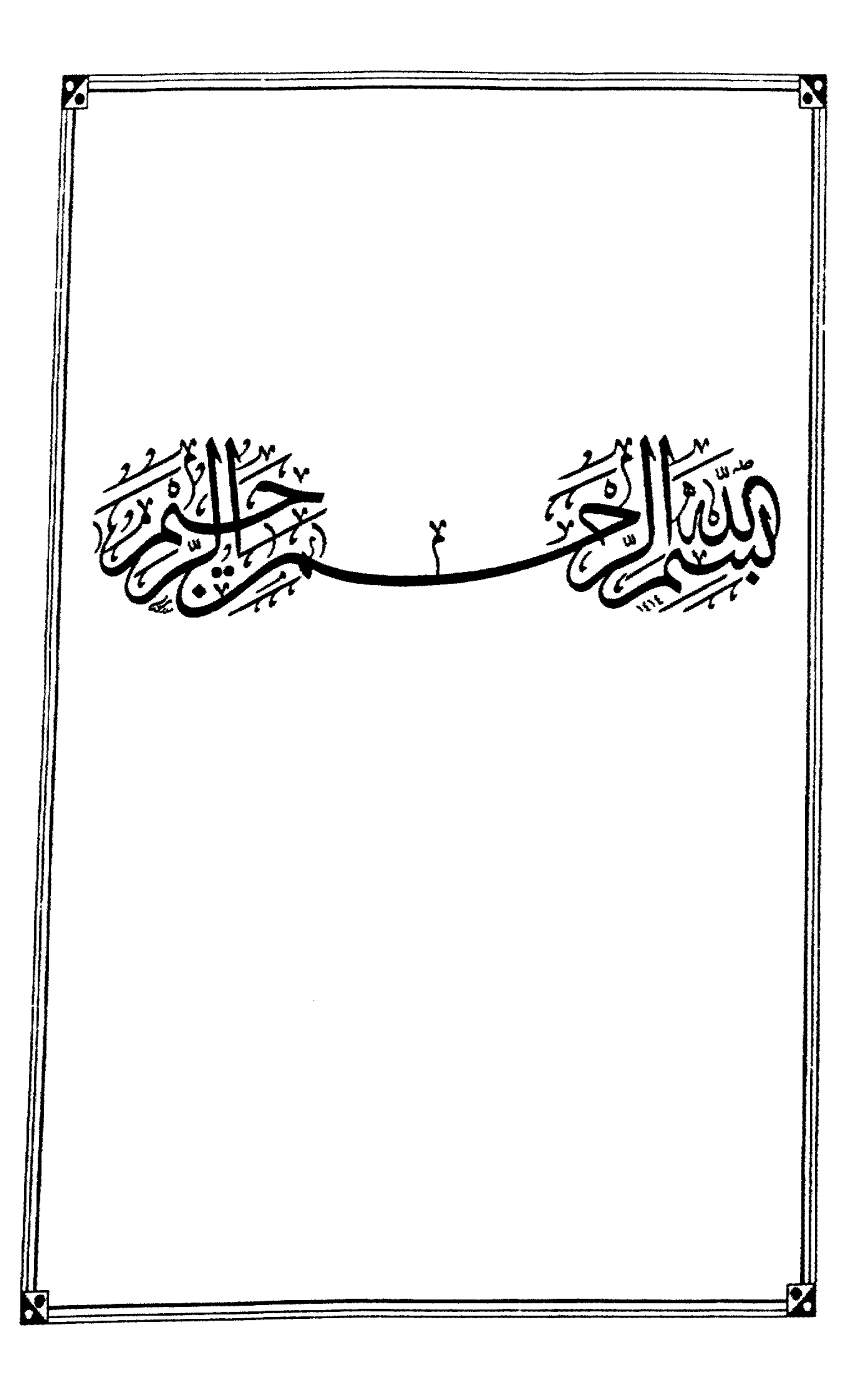
المجلد الأول

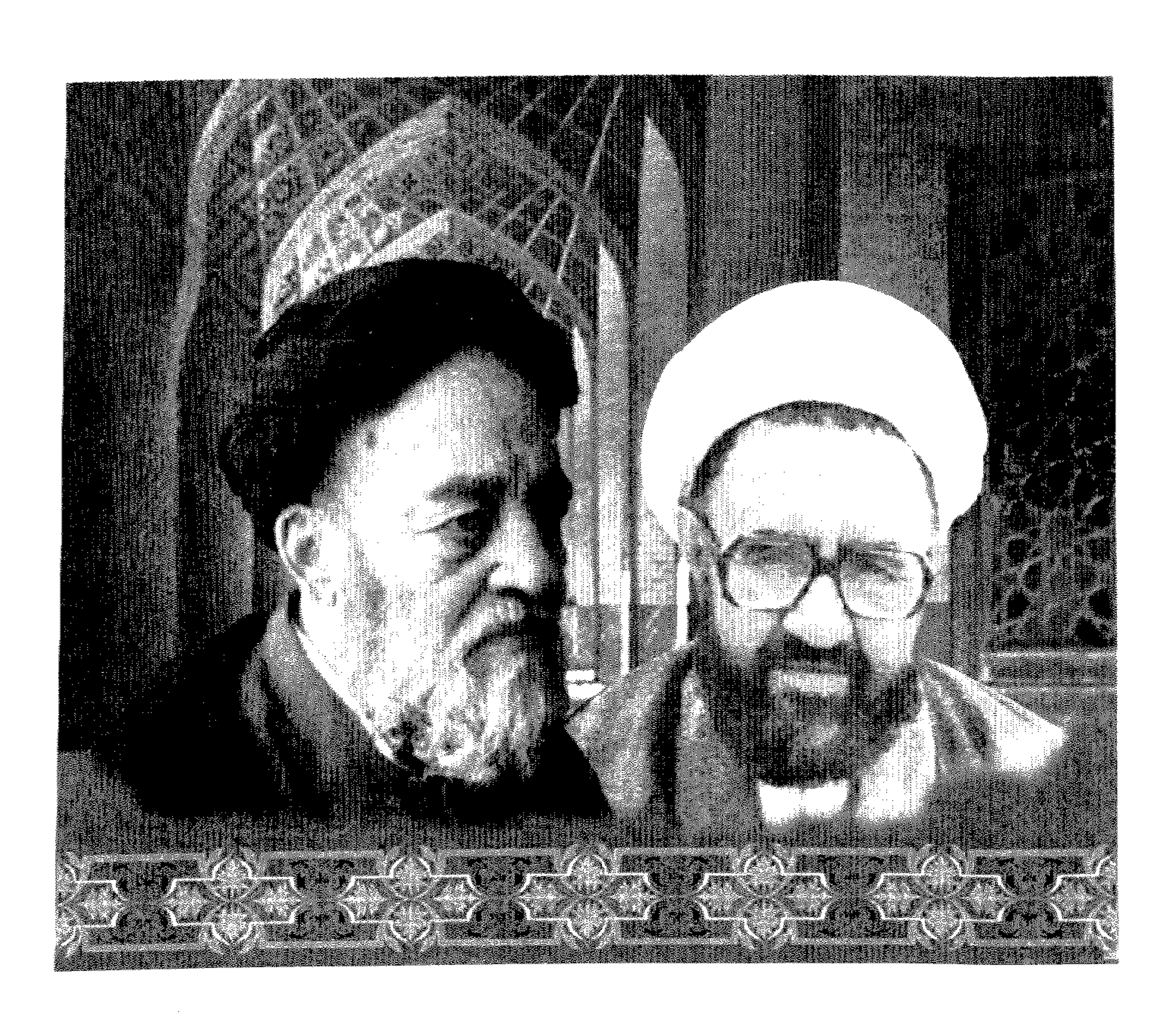
تقديم وتعليق

مرتضى مطهري

ترجمة

عمار أبو رغيف


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة المترجم

هذا هو الجزء الاول من ترجمتي لكتاب «اصول فلسفه وروش رئاليسم» -كما جاء عنوانه في لغته الفارسية-، وهو في الاصل محاضرات القاها المغفور له العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، القاها في منتدى استحدثه، ودعا اليه جيلاً من تلامذته. هذا الجيل الذي افرز صفوة الباحثين، الذين لعبوا في ايران دوراً رئيسياً في ميدان الثقافة والعقل عبر النصف الثاني من القرن الميلادي الراهن.

محاضرات قُدّر لها الذيوع متناً، تزينه حواشٍ وتعليقات، حررها بوضوح يراعه تلميذ العلاّمة المتميز المرحوم الشهيد مرتضى مطهري. تعليقات وحواش لم ترتهن لخصائص الحواشي والتعليقات التقليديه. بل جاءت في خصبها وافقها ووضوحها متناً اضافياً، نفخ في المتن الاصلي روح الدوام؛ اجل استطيع ان اقرر بجراة ان متن العلاّمة - رغم اهميته - أزيح عن الواجهة، لتكون تعليقات المرحوم مطهري عنوان وواجهة كتاب «اصول

الفلسفة والمنهج الواقعي».

ولكن يبقى العلامة الطباطبائي ظاهرةً تستدعي الدرس الجاد؛ ذلك ان هذا الرجل ـ وعبر الكتاب الذي نقدم له بالتحديد ـ فتح نافذةً في جدار العزل السميك بين حكمتي الشرق والغرب.

ذهب الفيلسوف الانجليزي «برتراند راسل» الى ان حكمتي الشرق والغرب اختطا سبيلين متوازيين. واذ اشك في صدق هذا المذهب صدقاً مطلقاً على كل تاريخ الحكمتين، لكنني اوافق على ان الحكمة الغربية سلكت سبيلا عديم الصلة بحكمة الشرق منذ قرنين من الزمان على الاقل، وان حكمة الشرق لم تتفاعل مع معطيات الحكمة الغربية بجد على طول خط تاريخ هذه الحكمة الحديث.

فحكمة الغرب القت ثقلها ـ منذ هيوم وكَنت على الاقل ـ على نقد العقل وتحليل المعرفة الانسانية، فاتجهت صوب عزل «الانطولوجيا» عن مدار الحكمة؛ لتضحي اخيراً على يد فلاسفة الوضعية المنطقية كلاماً فارغاً لا معنى له، وهي «نظرية الوجود» تعني لدى حكماء الشرق صميم الحكمة ولب المعرفة الفلسفية. واذا ما حاول بعض حكماء الغرب طرح «نظرية الوجود» من جديد فسرعان ما عاد التيار ليتجه بالمحاولة وجهتها الملائمة لمحيط العقل الغربي الحديث، كما حصل لـ «هيجل» و «هيدجر». فلم يبقَ للهيجلية في تيار حكمة الغرب سوى الماركسية وريثاً مخاصماً بجد لنظرية الوجود بمفهومها الفلسفي، مخاصماً ورث من الهيجلية نزعتها التاريخية الديالكتيكية فحسب. ولم يبق من نظرية الوجود لدى «هيدجر»

سوى «الوجود» بمفهومه الذاتي لدى المدرسة الوجودية المعاصرة، التي خاصمت باصرار اتجاه المؤسس «هيدجر»، النازع صوب تحرير نظرية للوجود.

اما الحكمة في شرق المعمورة فقد قُدّر لها ان تحتك في نشأتها الاسلامية بحكمة الغرب، فتتفاعل مع معطيات هذه الحكمة، التي انجبها العقل اليوناني على ضفتي البحر المتوسط في اثينا والاسكندرية. ومن ثمَّ تهيأ للعقل الشرقي في دورته الاسلامية ان يستلهم التنوع اليوناني بتياراته المختلفة، فتتنوع مواقفه ومدارسه. وكان قدر الشرق دينا يستوعب في آفاقه اختلافات الرؤى، فيحيا في رحابه العقل والوجدان والنص.

ثم قُدّر لهذا الدين ان ينهض بالشرق كقوة حضارية، تزدهر في ارجاءها الحكمة والعلم، في الوقت الذي اخذ نجم حضارة اثينا وروما بالأفول، فغطت دنيا الغرب في سبات عصر الانحطاط وليالي «العصر الوسيط». واضحت حضارة الشرق قوة ثقافية غازية، ياكل الغرب على موائدها، حتى القرن السادس عشر على اقل تقدير، دون ان يقدم لها ما تفيد منه، او ينتج ما يثير اهتمام عقول رجالها.

وتدور دائرة الايام ليبدأ الغرب باعادة النظر في اسباب التخلف والمحنة التي رزح طويلاً تحت وطاتها. وكان اول صيده (وهو باحث عن اسباب المحنة) ان وجد تفسير نصوصه المقدسة وسلوك الكهنوت الديني عائقاً رئيسياً امام نهوضه وازدهاره. ولم يقف الامر عند «النص»، بل تعداه ليشمل النظام

العقلي الموروث باسره، فناقشوا مناهج البحث وادوات المعرفة الانسانية، وتفحصوا مدى العقل وصلاحياته، وكان «ارسطو» إمام العقل هدفاً تكسرت النصال عليه، حتى اضحى «البرهان» الارسطي والنظرة الارسطية للمعرفة باسرها هشيماً تذروه الرياح، وبهذا تسقط «الميتافيزيقيا» بسقوط اداتها العتيدة «البرهان».

اما «افلاطون» إمام الوجد والاشراق والخصب الروحي فلم يكن حظه اوفى من حظ تلميذه، كيف وقد اسقط الغرب هيبة الكهنوت، واعتبر القيم الروحية عائقاً أمام نمو الفرقة الانسانية؟! فجافى الغرب في نهضته «البرهان» و «الوجدان» و «النص»، وطرح سياقاً جديداً للمعرفة الانسانية، في تيار هذه النهضة تأسس العقل الحديث وتبلورت حكمة الغرب باحثة عن اسباب الرقي المدني، واجدة في العلم وأداته الرئيسية «التجربة والاستقراء» الملاذ والمؤول لكل جهد معرفي[1].

لا تظنوا انني اريد ان احكي هنا رواية الحكمة في غرب الدنيا او في شرقها. فرواية الحكمة بل رواية اي نشاط ثقافي لا تستوعبها الحكايات، وانّى لي في مقدمة ان استعرض ما يتطلبه ذو المقدمة من فحص وتحليل ودرس؟! ان الحكمة في الشرق لا يمكن ان نرهنها بالمشاء والاشراق او اتجاهات التلفيق بين ارسطو وافلاطون. ولا يمكن ان نرهنها بالجهود العقلية، التي بذلها المدافعون عن «النص»، والذين مثلوا

---

(١) لا يصح الاعتراض هنا بذكر نماذج من حكماء الغرب اصرّوا على «البرهان» او حالفوا «النص»، او حلّقوا في عالم «الوجدان». فهؤلاء يشكلون استثناءاً نادراً، ونحن نتحدث عن التيار والاتجاه العام لحكمة الغرب.

رسمياً علم الكلام الاسلامي. «النص»، و «اللغة»، و «الجغرافية»، و «التاريخ»، و «التنوع العرقي»، وعوامل اخرى قد لا نفهم بعضها في ظل الادوات المعرفية المتاحة، كل ذلك لعب دوراً في صياغة حكمة الشرق. وتحليل ودرس ما وراء الحكمة امر لا نتحمل مسؤولية الخوض فيه عبر هذه المقدمة.

انما نريد ان نقرر متجاوزين تاريخ الحكمة الشرقية الطويل من الهنود والفرس الى الكندي والفارابي وابن سينا وشيخ الاشراق وابن عربى والقاضي عبد الجبار والاشعري والغزالي وابن رشد ... حتى القرن الحادي عشر الهجري، ان نقرر:

ان رحال الموكب المهيب لحكمة الشرق بمعظم اتجاهاتها اناخت بارث فرسانها في «اصفهان»، ابان القرن الحادي عشر الهجري. ثم لم يطل الوقوف بهذه الرحال، اذ امتطى صهوة جيادها خيالة حثيثي الخطى، وانتهى الامر بمدرسة اسميتها «مدرسة الاحياء الفلسفي». هذه المدرسة التي لعبت في عملية انشائها عقول كبيرة ومتعددة، لكنها سجلت في عالم الدلالة والاثبات باسم الفيلسوف الكبير صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي.

لعبت هذه المدرسة دوراً رئيسياً في تشكيل وعقلنة المعتقد الشيعي عبر القرون الاخيرة، وهي التي امدت نار المعركة بين الاصولية والاخبارية في علم اصول الفقه بزيت الاشتعال الفكري. هذا مضافاً الى دورها الرئيس في اعادة تظهير «الشيخ الرئيس» و «شيخ الاشراق»

و«محي الدين بن عربي»، الى جانب اشتغالها المحترف بـ «النص» على طريقة الدرس الفقهي الشيعي. حتى اضحت فضيلة رجالها ان يُنعت النابغ منهم بانه «جامع المعقول والمنقول» و «الحكيم المتاله جامع الاصول والفروع».

لكن هذه المدرسة ـ وهي مدرسة الاسفار المتعالية ـ لم تكن حظية في الامتداد والسفر. وقد اشبه حظها في السفر حظ الزوار الشيعة في السفر الى مراقد ائمتهم، يرحلون الى المدينة متنكرين، ويصلون النجف وكربلاء بعد نصب وارهاق. اجل كان قدر هذه المدرسة ان تبلورت في ظل الدولة الصفوية بايران، هذه الدولة التي نازعت السلطان العثماني، واختارت «التشيّع» مذهباً وجغرافية، وتحمّل ما بين النهرين اعباء الصراع الطويل بين السلطان والشاه.

نعم لم يكتب للحكمة المتعالية ان تنشر مبادئها ابعد من النجف وكربلاء كجامعتين ومركزين علميين، وكان بثاً وانتشاراً وجلاً على كل حال، فبقيت في اطار هذا المحيط الجغرافي المغلق. ولم يُغلق على بلاد الحكمة المتعالية باب التصدير فقط، بل كان باب الاستيراد موصداً ايضاً لعوامل واسباب متشابهة الى حد ما. وظل هذان البابان موصدين الى عهد قريب حتى على جادة التعارف والاطلاع الصرف، فضلاً عن التلاقح والحوار والجدل.

ففي الوقت الذي اخذ العقل الغربي بتحوير اطار حكمته منهجاً ومفردات، فاعلى من شان التجربة وآمن بالحس مرجعاً نهائياً للمعرفة،

وانكر على البرهان قدرته على فرز نظام عقلي للوجود، واخذ ينظر الى الكون نظرة حسية مخبرية، في هذا الوقت غاص الشرق في تحديد المبادئ النظرية للوجدان، لتؤسس في ضوئها حكمة الاشراق، وجاهد في احياء وتوظيف البرهان الأرسطي كقاعدةٍ أساسية للمعرفة، كل المعرفة الانسانية، بما فيها مناهج استنباط احكام الشريعة.

وبقيت حكمة الشرق في معزلٍ عن كل محاولات نقد العقل ومناهج المعرفة التجريبية، اي كل عطاء حكمة الغرب الحديث بتحدياتها ومخاطرها وانجازاتها.

على اي حال اصبح الغرب قوة حضارية غازية، طامحة الى اخضاع الشرق ثقافيا. فكان البادىء في مد جسور التواصل الثقافي، تحقيقاً لاهداف الغزو. واذا استثنينا المحاولات الفجة، وما قام به تلامذة الغرب من الشرقيين في نقل وترجمة بعض نصوص وافكار الحكمة الغربية، اذا استثنينا ذلك نجد ان العلامة الطباطبائي فريداً في السبق الى تشكيل ظاهرة للتواصل والحوار والنقد مع الحكمة الغربية على قاعدة حكمة الشرق، التي نعني بها اي (حكمة الشرق)، السلسلة التي انتهت بالحكمة المتعالية ومدرسة صدر الدين الشيرازي.

نعم اذا فسرنا حكمة الشرق بالوجدان والعرفان والتجربة الباطنية، التي حفلت بها فلسفة الشرق منذ آلاف السنين، فسوف يكون «محمد اقبال اللاهوري» فيلسوف شبه القارة الهندية طليعة المفكرين المسلمين الذين فتحوا الحوار المدروس مع الغرب واتجاهاته العقلية الحديثة ـ على ان نشير الى ان

«محمد اقبال» واتجاهه ومدرسته تتطلب درساً اكثر جدية، ولعلنا نتوفر على فرصة لاعادة قراءة «اقبال» بعمق واناءة.

نعود الى العلامة الطباطبائي والمزية التي المحنا اليها في اتجاه هذا المفكر الكبير. لقد عاش العلامة فترة ما بين الحربين العالميتين، واشتد عوده ورشدت ملكاته في حقبة التحدي الغربي السافر. ولد في اقليم اذربيجان، وتعلم مباديء العلم في محيطه، ثم اتجه صوب قبلة العلم، شأنه شأن عشاق الحقيقة وطلاب العلوم في عصره، فشد رحاله الى «النجف الاشرف» جامعة الفقه الامامي والقطب المحوري لحوزات العلوم الاسلامية الشيعية. حيث كانت تحفل آنذاك بكبار فقهاء الطائفة ومجددي اصول الاستنباط، كالعراقي والنائيني والاصفهاني. وكان خياره من بين هؤلاء الاساطين ان تلمذ لدى الفيلسوف المتاله والفقيه النابغ الشيخ محمد حسين الاصفهاني، الذي ترك اثراً عميقاً في عقل ووجدان الطباطبائي. وهذه مزية هذا الفيلسوف العظيم، فقد كان الاصفهاني شخصية عمودية التأثير، تضرب في اعماق ذوي الاستعدادات الفذة، في فضائلها النادرة، وفي افقها الحر الرحيب، ويكفيه دليلاً ان يتخرج من مدرسته الى جانب الطباطبائي فذ عظيم كالشيخ محمد رضا المظفر تغمدهم الله برحمته.

بعد ان استوفى العلامة الطباطبائي حظه من النجف عاد الى بلاده. عاد ليقضي فترة من الزمان في مسقط رأسه، ثم يختار اخيراً مركز العلوم الاسلامية في ايران مدينة «قم» موطناً لنشاطه العلمي. هذا النشاط الذي كاد ان يكون متمحوراً حول «الحكمة» و «تفسير القرآن».

على ان السمة الفلسفية وطابع الحكمة طغى على جوانب شخصية هذا الرجل، فقد كان حكيماً متألهاً في سلوكه اليومي، وكان مفسراً ذا وجهة فلسفية.

استطاع الطباطبائي عبر وجوده في قم ان يجمع حوله نخبة من طلاب العلوم الاسلامية، فيقوم بتربيتهم، ويواكب تدريس الحكمة المتعالية على النهج المدرسي المالوف. هذه الحكمة التي لم تجافِ البرهان الارسطي، بل اتخذته منطلقاً لسيرها وسلوكها المتعالي. ومن ثم لم يكن العقل البرهاني حائلاً امام سفر عرفانها في الآفاق، ولم تجد في التعبد بالنص ما يعارض ادلتها البرهانية، او يقطع تيار فيضها الاشراقي. بل عجنت «البرهان» و «الوجدان» و «النص» في اناء واحد.

نعم كان الطباطبائي حكيماً كلاسيكياً بكل ما لهذه الكلمة من جلال. لكن اخلاصه لطريقة السلف، والتصاقه الاكيد بمدرسة «صدر المتالهين» التقيا في شخص هذا الرجل بشعورٍ عميق بالمسؤولية، حيث كان فضيلة بارزة في مجموع فضائله الكثيرة.

وفي غفلة رضا حكمة الشرق بانجازاتها دقت الماركسية نواقيس الخطرِ، وكان خطراً موحشاً، اربك المؤسسة الدينية بزحفٍ داهمَ البيوت. فاستيقظت هذه المؤسسة بمالها من عمقٍ بشري، مدافعةً عن «ايمانها» الذي هدده الالحاد الماركسي، وعن «قيمها» التي ناجزتها قيم الفكر المادي الزاحف بشكلٍ منظم. وكان دفاعها دفاعاً سلبياً بوجه عام. والى حقول هذه المؤسسة هرع الفلاح العلامة هاجراً مسقط رأسه ومزرعته، ليبدا

زرعاً من لون آخر.

استقر العلامة في «قم»، وهي مركزٌ ناشيء للدراسات الاسلامية وحوزةٌ لعلوم الشريعة. ولم تكن «قم» بمناخها العام على غرار «النجف» في سلبيتها من الفلسفة والدرس العقلي. فالنجف لا تقبل الفلسفة صريحة طليقة في دخولها الى الميدان، رغم انها لم تتوانَ في توظيفها واستخدامها بعد دخولها متنكرة. اما «قم» بشكلٍ عام فقد كانت اوسع صدراً او اقل حراجة امام الحكمة والبحث العقلي، وان ترثيت كثيراً في استخدامها وتوظيفها في مناهج الاستنباط الفقهي.

افاد العلامة من هذا الجو في «قم»، وانطلق في ادارة حلقات تدريس الحكمة، وفق النهج المدرسي المالوف. فاستقطب مواهباً مختلفة من طلاب «قم» تلمذوا على يده. ومن هذه المواهب ألّف العلامة حلقة يلقي عليها مقالات، شكّلت متن الكتاب الذي نقدم له؛ حيث بدأ مشروعه في معالجة الفكر المادي المهاجم بدفاع او هجوم مؤسس.

من الطبيعي ان يبذل العلامة جهداً اساسياً في معالجة ونقد المادية الديالكتيكية (الاساس الفلسفي للفكر الماركسي). لوضوح خطرها ولانها الهزة التي ايقظ حسيسها حكمة الشرق من سباتها. لكن العلامة فتح حواراً اتسعت ابعاده لاتجاهات اساسية اخرى من حكمة الغرب الحديثة. وقد اقام مشروعه النقدي على اساس معطيات ومباديء الارث الفلسفي، الذي انتقل اليه. فلم يأت بحثه شتاتاً من الانتقادات، بل جاء نقد، مؤسساً على نظام فكري محدد.

جاءت مقالات «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» تقليدية في سبكها . اذ كانت دروساً القاها العلامة على طلاب الحوزة العلمية في قم، فلم تخالف المألوف في ضغط النص واختزاله . ومن هنا ساد احساس بين المهتمين بهذه المقالات في ضرورة بسط افكارها وتعميم تداولها بين القراء . وكان الخيار ان يقوم بتحمل هذه المسؤولية احد اهم تلامذة العلامة الطباطبائي المرحوم الاستاذ مرتضى مطهري . وهو خيار موفق، لما امتاز به هذا الرجل من وضوح في الفكر وايضاح في اداء الافكار وصياغتها .

اجل؛ يستحق الاستاذ مطهري بدوره وقفة مستقلة، بحكم دوره واستقلاله الفكري . فالشهيد مطهري قدّم خدمات علمية جليلة لمدرسة الحكمة المتعالية . فهو الرائد المعاصر لاعادة تطهير تراث هذه المدرسة، فضلا عن انه طرح اجتهادات ورؤى في اطار هذه المدرسة العام، ولذلك احتل في عمود تاريخ مدرسة صدر المتالهين موقعاً يشار اليه بالبنان . وبغية ان لا تخرج مقدمتنا عن حدودها المعقولة احاول أغتنام الفرصة للوقوف عند عطاء الجزء الاول من كتاب «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» بجهدي الطباطبائي ومطهري، وبهذا نكون قد قدّمنا درساً متانياً ومفيداً لفكر الرجلين .

* * *

تضمن الجزء الذي نقدم له ست مقالات انطوت على متن وتعليقات ومقدمة ضافية اختص بها المرحوم مطهري . انصبت المقالة الاولى على تعريف الفلسفة وتحديد هويتها، لكن المتابع البصير يستطيع ان يجد في

هذه المقالة تعريفاً باتجاه صاحبيها وتحديداً لهوية الحكيمين ومذهبهما الفلسفي. اما المقالات الخمسة المتبقية فقد جاءت في مجموعها لعرض وجهة نظر في «نظرية المعرفة». ومن هنا جاز لنا ان نعطي هذا الجزء عنوان «نظرية المعرفة».

لقد حدّد «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» عبر المقالة الاولى اتجاهه الفلسفي العام، ومصادر الهامه الاساسية. فالفلسفة في هذا الكتاب تعني ما عنته في مدرسة ارسطو والحكمة المتعالية، تعني البحث العقلي النظري الذي يتناول «الوجود»، ويتعهد ببيان احكامه وقوانينه النظرية على قاعدة منطق ارسطو ونظريته البرهانية. اما العلم بمفهومه التجريبي فهو يحتل مرتبة لاحقة، ويهتم بدائرةٍ اخص من دائرة البحث الفلسفي، دون ان تنقطع الصلة بين هاتين الدائرتين، اللتين لا تتداخلان على كل حال، بل رسم لهما الحكيمان (الطباطبائي ومطهري) حداً حاسماً يُميّزهما، رغم افادة كلٍّ منهما من الآخر.

الفلسفة ـ في مفهوم الحكيمين ـ بحث نظري عقلي برهاني، وليس ذلك فحسب، بل هي بحث لا ينصب على موضوع محدد في عالم الوجود، وينصب على بيان احكام الوجود العامة. فعمومية البحث الفلسفي معيار رئيسي في التمييز. بينا تنصب ابحاث العلوم على موضوعات خاصة. ورغم هذا التمايز بين الحقلين هناك ترابط وتعاون بينهما، اذ تتكفل الفلسفة اثبات موضوعات العلوم، وتستند العلوم الى الفلسفة في اثبات يقينية ابحاثها. مضافاً الى ان الفلسفة تنتزع وتستخلص من ابحاث العلوم بعض

رؤاها وأحكامها .

اما اثبات موضوعات العلوم عبر الفلسفة فلا اتصور له معنى واضحاً سوى اختيار «الواقعية» كسمة لا تنفك للبحث الفلسفي . وهذا ما صرح به «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» ، حيث اكد على ان الفلسفة تعادل الواقعية . وبهذا تخرج كل المذاهب ذات الطابع المثالي من ميدان الحكمة . لكن اختيار الواقعية كنهج لا ينبغي ان يكون منطلقاً مذهبياً لحرمان كل اشكال التامل العقلي من اطلاق مصطلح الفلسفة عليه ، فضلاً عن كون التامل المثالي نظرةً الى الوجود على كل حال .

واما توفير اليقين للعلوم عبر الفلسفة ـ في ضوء تأكيد الطباطبائي ومطهري ـ فامر في غاية الوضوح . اذ تبنى هذان الحكيمان وجهة نظر المدرسة الارسطية في «التجربة» . حيث ان التكرار التجريبي وحده لا يوفر اليقين على كل حال ، بل لا بد من اتخاذ هذا التكرار مقدمة لقياس منطقي ، يرشح المنطق العقلي كبراها ، وهي قاعدة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا اكثرياً» . وقد لاحظ استاذنا الشهيد الصدر ان هذه القاعدة ليست قاعدة عقلية اولية ، بل هي قاعدة تجريبية ، ومن ثم لا يستطيع المنطق الارسطي ان يوفر للتجريبيات يقينها . واكدت في كتابي «منطق الاستقراء» على ان «التجربة» في ضوء شيخ الفلاسفة المسلمين «ابو علي ابن سينا» لا يمكن عدَّها في زمرة اليقينيات الارسطية .

يهمنا ان نؤكد ان صاحبينا انطلقا من موقفٍ واقعي ، وخصصـ

مقالتهما الثانية لمناقشة وتفنيد الاتجاهات المثالية. واستندا في اختيارهما الواقعية مذهباً الى الموقف الطبيعي للآدميين، واكدا على سمة «الكاشفية» والتطابق بين العلم والمعلوم. على ان هذا التطابق امر يُبحث منهجياً في حقل «قيمة المعرفة»، وهو حقل لاحق، خصصا له المقالة الرابعة.

جاءت المقالة الثالثة لتحليل طبيعة الادراك البشري، وانصبت على درس الادراك، وتحديد هويته بالذات. كنت اتصور فيما مضى ان مشكلة الذهن البشري - على حد تعبير حضترميد - احد المبادىء التصديقية - على حد تعبير القدماء - للبحث في نظرية المعرفة البشرية. واذا اردت ان اضع هذا التصور موضعه السليم - حسب ما افهم اليوم - اجد ان البحث في كنه الادراك البشري والموقف المختار منه احد العوامل المؤثرة في بناء ما يختاره الباحث من نظريةٍ للمعرفة الانسانية، على غرار تأثير النظرة الكونية العامة على المعرفة الانسانية. فهي تؤثر رغم احتلالها -من زاوية منهجية - موقعاً لاحقاً للموقف المعرفي. ومن هنا فالتسلسل المنهجي السليم للبحث في نظرية الادراك يأتي لاحقاً للبحث في المعرفة الانسانية.

سجلت في دراسة سابقة (نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر) ملاحظة نقدية على الدرس والتحليل الذي مارسه «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» بشأن الموقف المادي. ولم تتغير ملاحظتي التي تقرر ان مدرسة بافلوف، التي تمثل المرتكز العلمي للفكر الماركسي في تحليل الادراك البشري

لم تُعرض في «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، انما دار البحث حول دعاوى عامة لبعض وجهات النظر المادية.

ان البحث في الادراك البشري وتحديد هويته وآليته ترفده اليوم مجموعة من العلوم. ففسلجة الجهاز العصبي وعلوم النفس والتربية والدراسات الاجتماعية تهتم بشكل اساس بهذا الموضوع، وتتناوله كلٌ من زاويتها. والدرس العقلي الجاد يتطلب متابعة هذه الابحاث والاستضاءة بمعطياتها. ومن المؤسف حقاً ان كثيراً من هذه الابحاث تتعذر متابعتها بحكم الفواصل اللغوية.

على اي حال استهدف بحث الادراك في «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» اثبات ان الادراك البشري ظاهرة غير مادية. وكان المستند الرئيس للفيلسوفين في هذا الاثبات وحدة الادراك وثباته. فالادراك البشري لا يقبل التجزأة والانقسام، ولا يخضع للتغيير والتحوير، خلافاً للظواهر المادية، التي يدخل التغيير والانقسام في صميمها.

اما المقالة الرابعة التي جاءت تحت عنوان «قيمة المعرفة» فهي احدى الوثائق الاساسية لما ذهبت اليه من ان جهود الاستاذ مطهري متن اضافي، نفخ روح الدوام في المتن الاصلي. تابع المتن موضوع كاشفية العلم، فبيّن آليته ومراحله، ومركز وقوع الخطا في المعرفة. واقتصر على تحليل طبيعة الخطا في الاحكام، فقدم تحليلاً اقرب الى التحليل النفسي منه الى الدرس البرهاني، وانتهى الى النتائج التي لخصها في خاتمة المقالة. لكن المرحوم مطهري عَمدَ الى تقديمٍ مسهب، بغية تنظيم البحث، وسوقه باتجاهٍ اقرب الى

الطرح المعاصر لنظرية المعرفة ومشكلاتها الرئيسية:

مصادر المعرفة البشرية

قيمة المعرفة البشرية

حدود المعرفة البشرية

لا ادري كيف اتخذت المقالة الرابعة عنوان «قيمة المعرفة»؟ فنص الطباطبائي الذي يمثل «المتن» عالج موضوعاً او مجموعة مواضيع، ترتبط بشكل رئيس بموضوع مصادر المعرفة، فانتهى الى حسية التصورات (وهو مذهب ارسطو على الارجح)، ثم اتخذ من مقياس «مطابقة العلم للواقع ونفس الامر» مصادرة لتحليل آلية وقوع الخطأ في احكام الذهن البشري.

لقد ادرك المرحوم مطهري هذه الاشكالية، فعالج في مقدمة المقالة الرابعة موضوع «قيمة المعرفة». طرح المقاييس التي تبنتها بعض مدارس الحكمة الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وناقش هذه المقاييس مركزاً على الفكر المادي الديالكتيكي، ثم اشار الى «كنت» و «برجسون». لينتصر لمقياس الحكماء المسلمين في تحديد مفهوم الحقيقة والصدق واساسهما.

ثم تأتي المقالة الخامسة، التي يتجلى فيها ايضاً دور المرحوم مطهري بشكل واضح جداً. تأتي هذه المقالة لتعرض وجهة نظر حكماء المسلمين في مصادر المعرفة وحدودها. فالمعرفة التصورية تنطلق من الحس، وهو مبدأ المعرفة، اما المعرفة التصديقية فتقوم على اساس بديهيات ومبادئ اولية

ينتزعها العقل في ضوء معقولاتها الاولية، وعلى اساس هذه المبادىء البديهية الواضحة ينهض هرم المعرفة الانسانية، مهتدياً بمنطق البرهان، الذي يصنع له الاحكام اليقينية القطعية.

لقد أطلقت عنوان «نمو المعرفة» على المقالة الخامسة، يسوغ لي هذا الاطلاق ان المقالة تناولت تحليل رشد المعرفة الانسانية عبر متابعة مصادر حصول المعرفة وتطورها. على انني اردت ايضاً الفات الانظار الى مايدور تحت عنوان «نمو المعرفة» من بحث حيوي في فلسفة العلم المعاصر. حيث اطل هذا البحث من كوىً اخرى وعالج مشكلات المعرفة ونموها في سياق آخر. على امل اهتمام الباحثين في متابعة الجديد الجاد فيما يقال على الضفة الاخرى من العالم.

المهم نعود لنتساءل عن الجديد في طرح المقالة الخامسة من كتابنا الذي نقدم له؟ لقد اشار المرحوم مطهري الى ان هذه المقالة اهتمت لاول مرة في تاريخ الحكمة الاسلامية باماطة اللثام عن كيفية انتزاع البديهيات الاولية من المحسوسات، فهل أُميط اللثام امامنا، وهل لنا من الافصاح عن هذا الجهد؟ وهل هناك خصوصيات في هذا الطرح تستحق الاثارة والوقوف عليها؟

ابتدأ الطباطبائي درسه في المقالة الخامسة منطلقاً من تقسيم العلم الى علم حضوري وآخر حصولي. فيكون العلم الحضوري بداية المعرفة الانسانية وبداية صيرورة «الذهن البشري». ثم تبرز قوى الذهن الى الوجود لتتنوع الى حس وخيال وعقل. ثم على اساس تنويع المحسوسات الى ما هي بالذات

وما هي بالعرض تصبح المحسوسات، التي هي ماهيات وكنه الاشياء معقولةً بالذات وحاضرة في الذهن بنفسها، فهي علوم حضورية. اما وجود الاشياء وتحققها الخارجي فهي معقولة بالعرض وفي مرحلة لاحقة، وذلك عبر توسط الخيال بين الحس والعقل. ثم ياخذ الذهن البشري بالانتقال في مرحلة لاحقة بملاحظة النسب بين المفردات، ليقرر النسب الاثباتية في ضوء انتزاعها من الخارج، ثم ينتزع خطأً (على حد تعبير الطباطبائي) في ضوء النسب الاثباتية النسب السلبية.

ثم يلاحظ الطباطبائي في مرحلة التصديق والحكم ان المعرفة الانسانية حيث تتطلب الدليل والبرهان ـ لا يمكنها ان ترتد الى مالانهاية في البرهنة واقامة الدليل. بل لابد ان تنطلق من مبادئ واضحة وبديهية مستغنية عن اقامة الدليل والترابط بين موضوعها ومحمولها مادياً وصورياً معاً. ومن ثمَّ تتوالد المعرفة النظرية في ضوء مباديء بدهية واضحة. على ان جملة الاحكام العقلية سواء اكانت بديهية ام نظرية انما يكتب لها الحياة بفضل قانون «استحالة اجتماع النقيضين»، هذا القانون الذي تستحيل بامكانه المعرفة الانسانية باسرها، وتتعذر كل الاحكام والتصديقات بدونه.

واضحٌ ان الطباطبائي في تحليله ومنهجه تابع السلف من حكماء المسلمين، واتكأ على معطيات مدرسة صدر الدين الشيرازي في درسها لـ «النفس»، واتخذ من نظريتها في «اتحاد العاقل والمعقول» منطلقاً. مضافاً الى اصول اخرى في نظرية الوجود وفي المنطق، وقد تنبه العلامة الى مصادرتين قام عليهما بحثه «التباين النوعي بين الموجودات، وواقعية الاختلاف

الماهوي»، واتجه للدفاع عن هاتين المصادرتين والاصرار على ضرورتهما، في سياق رد اعتراضات واشكالات الخصوم. وقد ركز الاستاذ مطهري في احدى هوامشه على شرح المصادرة المنطقية، التي اتكأ عليها تحليل الماتن، وهي التحليل الفلسفي المنطقي للقضية في مفهوم المنطق. ولم يختفِ عن التحليل الايمان بالجواهر المدركة بقوة التحليل العقلي، كما لم يختف قانون استحالة التسلسل كدعامة معرفية لعدم معقولية الارتداد اللانهائي للمعرفة.

لقد جاءت اشارات المتن لبعض الافكار المخالفة فرصةً سانحةً امام الاستاذ مطهري. اغتنمها في استعراض أهم نظريات المعرفة الانسانية. والملاحظ ان العنصر النقدي في ملاحظات الاستاذ ساهمت مساهمة اكثر جديةً في الدفاع عن النظرية العقلية التي تبناها «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي». اكثر جديةً من العناصر التاسيسة التي اقام عليها الماتن والشارح صرح نظريتهما.

يفسر ذلك ـ حسب وجهة نظري ـ ان الاصول الموضوعه التي اتكأت نظرية الحكيمين عليهما تستبطن مباديء بديهية ونظرية يستدعي ايضاحهما جهداً اكبر ومجالاً من لون آخر. فهذه الاصول الموضوعة بدورها تستدعي تجلية وايضاحاً، وهي ـ كما يعرف طلاب الحكمة ـ اصول تشتق من خلال اعسر واعقد ابحاث الحكمة المتعالية. مضافاً الى ملاحظة منهجية عاجلة، وهي: ان البحث السليم في المعرفة الانسانية ـ وان تعذر عزلُه عن مسلمات الباحث وتاريخه الفكري ـ ينبغي ان ينطلق من اقل المسلمات واوضحها

واكثرها عمومية في عالم الاثبات والقبول. هذا اذا لم يتجرأ البحث ويقرر ان البديهيات والنظريات التي تنطلق المسلمات منها هي موضع الدرس في نظرية المعرفة فكيف ساغ اتخاذها اصولاً موضوعية يبني البحث هرم نظرية المعرفة على اساسها؟

اما المقالة السادسة فقد جاءت لمعالجة موضوع حيوي وخطير على المعرفة الانسانية، وقد قرر بعض الباحثين ان المرحوم الطباطبائي اول من طرح هذه المعالجة على بساط البحث الفلسفي في دائرة الحكمة الاسلامية. لكن الحق والانصاف ان مطلق شرارة هذا الضوء هو استاذ العلامة الفيلسوف الشيخ محمد حسين الاصفهاني عبر ابحاثه ودراساته في علم اصول الفقه. على ان جذور وبذور ومعالم التمييز بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية تجدها واضحة في فكر الحكماء المسلمين. لقد عالجت هذا الموضوع واصبح موضع اهتمامي منذ بضع سنين، وحررت فيه اكثر من دراسة، أُرجع القارئ اليها، ليطلع بالتفصيل على اتجاهات الباحث، ويطلع ايضاً على مصادره وعلى الدراسات التي حررها غيرنا من الباحثين الذين ساهموا بجهد جليل في هذا الميدان.

اكتفي بهذا القدر من الاطلال لاختتم مقدمتي بالملاحظات التالية:

١ ـ ان الطباطبائي ومطهري واصول الفلسفة والمنهج الواقعي يمثلون دفعة جريئة في ميدان الفكر والحكمة الاسلامية، ويحتلون موقعاً تاريخياً متميزاً في تاريخ ثقافة المسلمين وحكمة الشرق. لقد ساهم العلمان في تطوير ونقد وايضاح تراث السلف. واذا كان التقليد والمحاكاة غير جائز في افق التحقيق

والدرس العلمي فانا ادعو الى تقليد الحكيمين واقتفاء اثرهما في ايضاح وفك مغاليق تراث السلف، وتطويره شكلاً ومضموناً ليحيا معاصراً وتتهيا الافادة المثمرة منه، وادعو ايضاً الى تقليدهما في نقد ومحاكمة هذا التراث على قاعدة فهمٍ سليم وهضمٍ مشروع لمعطياته.

٢ ـ ان ما حرره حكماء المسملين ـ رغم جلاله وعظمته ـ يبقى سعياً بشرياً وجهد الآدميين لاكتشاف عالم المجهول.

ومن ثمَّ يبقى متاثراً بظروفه الموضوعية، خصوصاً اذا كان بحثاً نقدياً، استهدف الحوار مع انتاج عصره. ومن هنا حق لنا ان نلاحظ على «اصول الفلسفة والمنهج الواقعي» مايلي:

ان هذه الدراسة فتحت باب الحوار على حكمة الغرب الحديثة، واولت الفكر المادي الديالكتيكي اهمية خاصة لاسباب اشرت اليها فيما تقدم. لكنها ـ بحكم ظروفها الموضوعية حيث اعتمدت على ما ترجم من حكمة الغرب الى اللغة الفارسية بشكل اساسي، وهي مصادر من الدرجة الثانية او الثالثة ـ لم تتجاوز القرن التاسع عشر، ولم يتسن لها ان تتابع تطورات المدرسة التجريبية على يد «حلقة فينا» وما لحقها من تطورات سريعة وواسعة في فلسفة العلوم.

٣ ـ اذا استثنينا محاولات الفيلسوف العبقري السيد محمد باقر الصدر، وعلى رأسها كتابه «الاسس المنطقية للاستقراء»، نلاحظ ان التامل العقلي في عالمنا الاسلامي عاد لينكفا على ذاته مستلهماً تراث الحكمة المتعالية، او عطاء المتكلمين (معتزلة او اشاعرة)، او جذبات العارفين واشواق

الرياضة الروحية .

نعم هناك حركة عقلية في العالم الاسلامي اثارت وتثير الضجيج حولها . وهي تستلهم فكر الغرب اساساً ، تستخدم مقولاته ، وتنطلق من مبادئه . وتكاد تنعدم نكهة الشرق في تاملات هذه الحركة . التي تلعب نخب الباحثين من تلامذة اعلام الفكر الغربي المعاصر دوراً في اثارة تياراتها .

وقد استطاعت هذه الحركة في العقد التاسع والعاشر من هذا القرن ان تحتل موقعاً ، وتمارس دوراً مثيراً في الساحة الثقافية ، مما دفع التيار المحافظ ليخوض جدلاً مع رموز واطراف هذه الحركة ، تجاوز حدود المرجو في بعض وجوهه .

٤ ـ يهمني ان اؤكد على ان الحوار والجدل الفكري بين الثقافات يتطلب في حده المعقول والمثمر قراءةً تاريخية لسياق الثقافة ، موضع النقاش . اذ ان هذه القراءة فضلاً عن دورها في ايضاح وهضم المعطيات العقلية ، ورؤيتها من موقع ملائم ، فانها تلعب دوراً مهماً في تخفيف حدة التصادم والاشتباك ، اذ تمتص المعرفة التاريخية عادةً الاندهاش ، وتهيء للمتابع معياراً اكثر عقلانية في تقدير النتائج والمحصلات .

٥ ـ الاحظ ـ في ضوء ما تقدم ـ ان الحوار القائم (بين المتمسكين الجادين بحكمة الشرق وبين تيار الحداثة العقلية ، او ما بعد الحداثة) يفتقد الروح التاريخية . فهو حوار مقتطع ، لذا نجد لغتين ومنهجين وأُفقين مختلفين ، تعسر التفاهم بينهما في اغلب مواطن الحوار .

٦ ـ تاسيساً على ما تقدم اطرح بعض التوصيات العاجلة ، عسى ان تنفع

في تحويل الجدل المتعثر بالفعل، الى حوار مثمر وبناء:

اولاً: اعني بالحوار المثمر والبناء ـ في الحد الادنى ـ ان يكون مفهوماً، وان يتناول المتحاورون اطراف الجدل والبحث حول محاور معرَّفة، ومتفق على فهمها.

ثانياً: ان يقلع اطراف الحوار عن عقدة الاستغناء العقلي، فالحكمة الشرقية ـ التي لا يمكن لمنصف ان ينكر سموها وعظمتها ـ ليست زُبراً ازلية، انما هي جهود بني البشر، التي تتطلب ذاتياً نقداً وتمحيصاً وتطويراً. والعقلانية في غرب المعمورة ليست بدعاً من التعقل، بل هي خطوات نحو اكتشاف المجهول، ومن ثم فهي ليست النهاية، التي يقف عندها التامل الانساني.

ثالثاً: اعتقد ان الحوار والجدل الفكري في السالف من ايام حضارة المسلمين عَقُمَ في بعض وجوهه، لفقدان القاعدة الاخلاقية. وبغية تجنب تكرار الخطا ادعو الباحثين ورواد التامل العقلي الى مراجعة عميقة للذات، ومحاولة النأي بالعقلانية والحوار العقلي عن المصالح الذاتية الضيقة. وان ينطلق الحوار من قاعدة ام فضائل الاخلاق «التواضع».

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

عمار ابو رغيف

١٦/شعبان ١٤١٨

المقدمة

المعرفة كائن مقدس، ولا يختلف الآدميون ـ رغم اختلاف مقدساتهم واعراقهم ومذاهبهم ـ حول عظمة ورفعة وقداسة هذا الكائن. نعم يقدس البشر المعرفة على اختلاف مستوياتهم، بل حتى ابعد الناس عن المعرفة لا يستصغر ولا يتجاهل المعرفة بما هي معرفة؛ اذ ان حب المعرفة وجلالها لا ينشا فقط جراء كونها افضل وسائل الحياة، وجراء ما تقدمه من امكانات للانسان في صراعه الحياتي؛ وما تقدمه من طاقات تتيح لبني البشر تسخير الطبيعة والسيطرة عليها؛ اذ لو كان الامر كذلك لنظر الانسان الى المعرفة نظرته الى اي اداة عملية اخرى.

ان تاريخ العلم يسجل لنا اقتران الحرمان والمتاعب والصعاب بمسيرة هذا الكائن، فيتحملها الباحثون وتتحول معها حياتهم المادية علقماً. فلو كان ارتباط الانسان بالعلم مقصوراً على استخدامه اداة لاشباع حاجات الحياة الانسانية المادية فماذا يعني كل هذا الاعراض عن ملذات الحياة

ومباهجها وايثار المسير على طريق العلم والمعرفة؟! ان الصلة بين المعرفة والروح الانساني ارفع من كل الصلات والارتباطات، واجل من ان تقاس بالمادة التي تبدو للوهلة الاولى هدفاً. وكلما كانت المعرفة اكثر يقيناً، واوقع قشعاً لضباب الشك والجهل والريبة، وكلما كانت اعم واشمل في هتك الحُجب كانت اكثر اهمية، وكان الآدمي اشد الحاحاً في طلبها.

هناك ابهامات يتطلع الانسان الى اماطة اللثام عنها، وتحتل اشكاليات نظام الكون وسر الوجود المركز الاول من حيث الاهمية بين هذه التطلعات. ان الانسان ـ سواء أتوفر على امكانية الوصول الى محصلة ام لا ـ عاجز من الاقلاع عن التفكير في اصل الخلق ومصيره ومبدأ الوجود وغايته، وفي الحدوث والقدم، وفي الوحدة والكثرة، وفي المتناهي واللامتناهي، وفي العلة والمعلول، وفي الواجب والممكن ... وهذا النزوع الفطري لاثارة البحث حول هذه المواضيع هو الذي صنع لبني البشر «الفلسفة».

تحيل الفلسفة هرم الوجود من قمته حتى قاعدته ميداناً لحركة الفكر البشري، فتحمل العقل والفكر الانساني على جناحيها، وتتجه به محلقة الى عوالمٍ يمثل السفر اليها نهاية آمال الانسان وجذوة شوقه.

ولادة الفلسفة توام الفكر البشري، ومن هنا لا يمكن ان نقرر بداية ومنبعاً للفلسفة في قرن وزمان خاص او مكان معين من الارض. فالانسان بحكم ميله الفطري لم يغفل ـ كلما سنحت له الفرصة في كل زمان ـ تقديم وجهة نظر بشأن نظام الكون. وقد اتيح للتاريخ ان يسجل لنا في كثير من بقاع العالم، نظير مصر وايران والهند والصين واليونان، ظهور فلاسفة

ومفكرين كبار انجبوا مدارس فلسفية هامة. وقد نجت من قسوة الايام بعض تركة مراحل من تاريخ البشرية القريب، فتركت بايدينا بعض آثار الفكر الفلسفي لهذه المراحل.

تركة النهضة العلمية والفلسفة العظيمة للعصر اليوناني تمثل بآثارها الفلسفية اهم وافضل التراث التاريخي القديم نسبياً، حيث يضرب في عمق الفين وستمائة عام. ويعود بقاء هذا التراث الى فرصة فقدان فترات التخريب الحضاري في الحقبة الفاصلة بين عصر اليونان وعصرنا.

بصرت هذه النهضة النور على ضفاف آسيا الصغرى واليونان، ثم انتقل ثقل هذه النهضة الى الاسكندرية. وبينا شارفت مدرسة الاسكندرية واثينا على الافول، واصدر «زوست ثين» امبراطور روما عام ٥٢٩ م اوامره بتعطيل جامعات ومدارس اثينا والاسكندرية، وبينا اخذ العلماء بالتواري خوف سطوة السلطان، اطلت نهضة اخرى على فسحة اخرى من الكرة الارضية، وبسطوع شمس الاسلام بدأت حضارة جديدة وبعيدة الغور.

اثر حض رسول الاسلام العظيم وأئمة الدين على العلم واحترام العالم تلألات في الصدور من جديد شعلة طلب العلم، وتوجت باحداث الحضارة الاسلامية الشاملة العظيمة. حيث شرع بتدوين فروع المعرفة وتنظيمها، وترجمت كتب العلم والفلسفة من اللغات الاعجمية الى العربية خصوصاً كتب اليونان، وأسست المدارس والجامعات، واقيمت المكتبات، فاضحت امهات المدن في الامبراطورية الاسلامية حواضر العلم، يؤمها طلاب المعرفة من اوربا ومختلف بقاع العالم ... حتى ظهور التحولات الحديثة في اوربا

بعد قرون، فحصل ما حصل في عالم العلم والمعرفة.

على اي حال الثابت تاريخياً هو: ان اليونان التاريخية مدينة في عدتها العلمية الاولية لارض الشرق، وقد جاب كبار علماء اليونان ارض المشرق فافادوا من علمائه، واذاعوا هذه العلوم عند عودتهم في اوطانهم.

لا نريد في هذه المقدمة التعريف بفلسفة الشرق وحجم افادة اليونان منها، ولا نبتغي التعريف بالفلسفة الاسلامية وحجم افادة اوربا منها، كما لا نهدف الى تحديد طبيعة الارث الفلسفي اليوناني، الذي وصل الى المسلمين، والتحولات التي طرأت عليه، وكيف تلقى المسلمون فلسفة اليونان، وماذا اضافوا اليها؛ اذ مضافاً الى ان دراسة هذه الابحاث دراسة موثقة تتطلب مجالاً واسعاً، وتستحق استئناف البحث عبر دراسات مستقلة، فهي لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدراستنا الراهنة.

نعم ان الاطلال على تاريخ الفلسفة الاسلامية في حقبة القرون الثلاثة والنصف المنصرمة امر يرتبط بوثوق مع كتابنا الذي نقدم له. على ان المؤسف هو ان هذه الحقبة لم تولَ الاهتمام الذي تستحق، مما افضى بشكل طبيعي الى اغفال شبابنا تراث هذه الحقبة، وهم يتلقون معلوماتهم في هذه المجالات من القنوات الاوربية.

تُدعى فلسفة هذه الحقبة بـ«الحكمة المتعالية»، التي ارسى دعائمها صدر المتالهين الشيرازي، المشهوربـ«ملا صدرا»[1]، في القرن الحادي عشر الهجري، ثم اضحت فيما بعد المحور الذي دارت حوله الدراسات الفلسفية

---

(١) ملا تطلق بالفارسية على كثير العلم.

في ايران.

انصبت بحوث صدر المتالهين على الفلسفة الاولى والحكمة الالهية. استوعب «ملا صدرا» ما وصل في هذا المجال من حكماء اليونان خصوصاً، افلاطون وارسطو، وما ابانته دراسات كبار حكماء الاسلام كالفارابي وابن سينا وشيخ الاشراق وغيرهم، وما ابتكره هؤلاء، كما هضم ما وصل اليه كبار العرفاء عن طريق الذوق والوجدان، ثم اقام هذه الافكار على اساس اصول جديدة وقواعد محكمة لا يتخللها ضعف، فجاءت قضايا الفلسفة بواسطة الاستدلال والبرهان قواعداً رياضية، مترابطة في الاستنتاج، فاخرج الفلسفة من تبعثر طرق الاستدلال.

منذ معارضة ارسطو لاستاذه افلاطون طُرح نهجان ومدرستان متوازيتان، مثّلَ كلٌ من افلاطون وارسطو احدى هاتين المدرستين، وكان لكلٍ منهما على مختلف مراحل تاريخ الفلسفة اتباعٌ ومؤيدون. وقد عرف في اوساط المسلمين هذان الاتجاهان بالاشراق والمشاء. وقد استمر النزاع بين هذين الاتجاهين الفي عام لدى اليونان، وفي الاسكندرية، وبين المسلمين، وفي اوربا القرون الوسطى. لكن صدر المتالهين ووفق الاساس الذي استحدثه انهى هذا النزاع الطويل، بحيث انتهى مفهوم الصراع بين المشاء والاشراق، وكل الذين جاؤا بعد صدر المتالهين ابصروا نهاية الصراع بين المشاء والاشراق.

تمثل فلسفة صدر المتالهين خلاصة اتعاب ثمانية قرون بذلها محققون كبار، كان لكل واحدٍ منهم سهم في تقدم الفلسفة، مضافاً الى ما فيها من

ابداع وابتكار.

ورغم كل هذا ورغم مرور اربعة قرون تقريباً على ظهور هذه الفلسفة فهي لا تزال مجهولة في اوربا، كما اكد ذلك المستشرقون.

قضى المستشرق الانجليزي المشهور (ادوارد براون ـ المتوفي عام ١٣٠٤ هـ. ش) حياته في دراسة ايران وتاريخها. وقد صرح في المجلد الرابع من كتابه تاريخ الادب الايراني:

«لم ارَ سوى خلاصتين سطحيتين وناقصتين لاتجاه ملا صدرا الفلسفي، رغم شهرة وذيوع فلسفته في ايران. لقد حرر كنت جوبينو بعض الصفحات حول نظريات ملا صدرا، ولكن يبدو ان معلوماته مستقاة بشكل كامل من دروس معلميه الشفهيه في ايران، كما يبدو ان معلميه لم يكونوا على دراية كافية بتلك النظريات. وقد ختم جوبينو شرحه لنظريات ملا صدرا وكانها صدى وتقليد لابن سينا، بينا كتب صاحب روضات الجنات بصدد ملا صدرا قائلاً: كان ... منقحاً اساس الاشراق بما لا يزيد عليه ومفتحاً ابواب الفضيحة على طريقة المشاء والرواق. وهناك تعريف اوجز واسلم لمذهب ملا صدرا، طرحه الشيخ محمد اقبال (الدكتور اقبال الباكستاني)».

وكتب ادوارد براون في الكتاب نفسه «الاسفار الاربعة وشواهد الربوبية اشهر كتب ملا صدرا»، ثم ذكر في الهامش بقوله: «اخطأ كنت جوبينو في تفسير معنى (الاسفار) حيث ذهب الى انها جمع سفر بمعنى (كتاب)». وكتب في كتابه مذاهب وفلسفات آسيا الوسطى الصفحة ٨١:

«حرر ملاصدرا مجموعة كتب حول الرحلات».

نلاحظ ان الكتاب الذي حرره المرحوم اقبال الباكستاني باللغة الانجليزية حينما كان طالباً في جامعة كمبرج تحت عنوان «تطور الفلسفة في الاسلام» لم يصل الى ايدينا، لكن المتيقن هو ان هذا الكتاب في غاية الاختصار.

على ان كنت جوبينو وادوارد براون يعدان من اكبر المستشرقين.

كتب المرحوم الشيخ محمد خان القزويني[1] في مجلة «ايران شهر» الصادرة في برلين: وفي العدد الخاص بمناسبة وفاة ادوارد براون: «لم يتحمل اي مستشرق اوربي او امريكي المتاعب التي تحملها ادوارد براون، خصوصاً في موضوع الادب والعرفان الايراني، وليس هناك اي مستشرق انطوى على الحب الخالص النابع من اعماق القلب لافكار حكماء وعرفاء ورجال المذاهب الايرانيين كما انطوى عليه قلب براون.»، كما كتب في نفس هذه المقالة بصدد كنت جوبينو: «كان احد مشاهير الكتاب الفرنسيين، وكانت له مؤلفات فلسفية واجتماعية ودينية وتاريخية وغيرها، وهو مؤسس طريقة خاصة في فلسفة التاريخ عُرفت بـ «الجوبينية»، وكان لها اتباع كثيرون خصوصاً في المانيا. اقام في طهران عام ١٢٧١ ـ ١٢٧٤ بوصفه النائب الاول لسفارة فرنسا، كما مكث فيها عام ١٢٧٨ ـ ١٢٨٠ بمنصب الوزير المفوض لدولة فرنسا.».

نلاحظ ان احد هذين المستشرقين الكبيرين طرح صدر المتالهين بوصفه احد اتباع مدرسة المشاء، والاخر قام برده اتكاءً على ما جاء في احد كتب

---

(١) قضى القزويني ثلاثين عاماً عاكفاً في مكتبات اوربا على التحقيق، وكان على صلة قريبة ووثيقة بكثير من المستشرقين.

التاريخ والتراجم (روضات الجنات). وذهب احدهم الى ان معنى الاسفار هو الرحلات والآخر فسرها بجمع كتاب، ولو قرأ هذان المستشرقان الوريقات الاولى من كتاب الاسفار لعرفا انها ليست جمع رحلة ولا كتاب.

اما المعلم ـ كما اشار براون ـ الذي علّم جوبينو فلسفة ملا صدرا في ايران فهو كما يبدو رجل يهودي يدعى «ملا لاله زار»، وقد قام جوبينو بمعونته في ترجمة كتاب ديكارت «مقال في المنهج» الى اللغة الفارسية.

اكد جوبينو في الكتاب السابق ـ ضمن ترجمة صدر المتألهين ـ على ان استاذ ملا صدرا، يعني الفيلسوف العظيم مير محمد باقر الداماد مفكر ديالكتيكي. ونقل ان التحاق ملا صدرا بدرس الداماد تم بتوجيه الشيخ البهائي، ثم اشار الى ان محصلة تلمذ ملا صدرا على يد الداماد هي: **«انه توفر بعد بضعة سنين على ما نعهده فيه من فصاحة وبلاغة»**.

لا نستهدف نقد نهج المستشرقين، اذ ليس من المعقول ان نتوقع من ابناء الشعوب الاجنبية ايضاح فلسفتنا وعلومنا او ديننا او ادابنا وتاريخنا للعالم، والمثل العربي يقول «ماحك ظهري مثل ظفري»؛ اجل اذا كانت هناك رغبة صادقة لدى شعب من الشعوب بغية ان يتعرف على هويته ويعرف العالم بتاريخه وآدابه او بدينه او فلسفته فلا مناص من ان يتحمل عبء هذه المهمة بنفسه. فالاجنبي مهما كانت نزاهته ومهما صدق في رغبته فسوف يقع في اخطاء لا محالة جراء وروده التراث من الخارج وعدم معرفته التامة به، وهذا ما حصل بالفعل لدى المستشرقين في درسهم للتاريخ والآداب والفلكلور، فضلاً عن الفلسفة، التي تستدعي تخصصاً معرفياً، ولا تغني معرفة اللغة

وقراءة المصادر في تحقيق هذا المهم.

ولاولئك الذين رسخ اعتقادهم وتعمقت ثقتهم بنشاط المستشرقين العلمي نسجل الملاحظة التالية:

لقد عاش كنت جوبينو في ايران ابان عهد ناصر الدين شاه وتعلم الفارسية وكان يتكلم بها جيداً. وقد حرر كتاباً باللغة الفرنسية تحت عنوان «ثلاثة اعوام في ايران»، وقد ترجم الى الفارسية. قال جوبينو نفسه في هذا الكتاب حينما تحدث عن عادات الايرانيين في التعارف وتحية الضيف القادم:

«بعد ان تجلس وصاحب الدار وسائر الزوار فعليك ان توجه نظرك الى صاحب الدار وتقول له: هل ان انفك كبير؟ حينئذٍ ـ يجيبك صاحب الدار قائلاً: تحت رعاية الباري تعالى انفي كبير، كيف انفك انت؟ ... وقد لاحظت في بعض الجلسات تكرار هذه السؤال وجواب المسؤول مراتٍ بلغت الخمسة. وقد سمعت في وصف ... (احد علماء طهران) ان من ابرز صفاته هي انه لا يقتصر في السؤال عن انف القادم واسرته واقربائه، بل يسال عن انف جميع الخدم حتى البواب والحارس.»

لاحظ كيف تورط هذا الرجل جراء جهله باسرار اللغة الفارسية وكيف فسر جملة «هل ان انفك كبير؟» تفسير مضحكاً! (ان السؤال عن الانف كناية عن الاستفهام عن الحال وتفقد صحة وسلامة المخاطب، وهو استخدام كان مالوفاً فيما مضى). على ان كنت جوبينو لم يكن مغرضاً في تفسيره ولا

عامداً، بل وقع في هذا الخطأ جراء عدم فهمه الدلالات اللغوية التي تقف خلف المدلول المطابقي للفظ الفارسي.

اذن، حينما تقع اخطاء بهذا الحجم في التعريف بالعادات والاعراف، فماذا بوسعنا ان نتوقع عندما يكون الامر مرتبطاً بالتعريف بالفكر الفلسفي؟! ونحن نعلم ان الفكر الفلسفي لامثال ابن سينا وصدر المتالهين يهرع الى درسه في ايران مهد هذه الافكار آلاف الدارسين، ثم لا يفلح في فهم واستيعاب هذا الفكر إلاّ ثلة قليلة لا تتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة. في هذا الضوء كيف يمكننا ان نطمئن الى ترجمات المستشرقين ونركن اليها لتعكس لنا فلسفة عشرة قرون منصرمة، كما فهمها واستوعبها تلامذة ابن سينا!

بينا كان صدر المتالهين في ايران عاكفاً على تمحيص الفلسفة ونقدها ليطرح نهجاً جديداً (ابان القرن الحادي عشر الهجري الموافق للقرن السادس عشر الميلادي)، ظهرت في اوربا ايضاً طلائع نهضة علمية وفلسفية عظمى، أُعدت مقدماتها عبر بضعة قرون. وبينا كان صدر المتالهين عاكفاً في خلوته إلتي اختار لها جبال قُمْ موطناً، كان ديكارت الفرنسي يعزف نغمته الجديدة، ليتحرر من ربقة تقليد السلف، ويختار نهجه الجديد، عاكفاً في زاوية من هولندا لعدة سنين، عازفاً عن الحياة العامة، واقفاً نفسه للعلم والمعرفة.

توفرت اوربا منذ عصر ديكارت وبسرعة مذهلة على اكتشافات علمية، وحصل تغيير اساس في منهج البحث العلمي، وطرحت قضايا جديدة.

فمضافاً الى العلماء الذين برزوا في حقول الرياضة وعلوم الطبيعة، برز فلاسفة كبار ودخلت الفلسفة عهداً جديداً. ضعف فيه الاهتمام بمشكلات الفلسفة التي كانت تشغل الفلاسفة في العصر الوسيط، وطرحت على بساط البحث مشكلات قل اهتمام السلف بها.

تبلورت في اوربا منذ عصر ديكارت حتى اليوم مذاهب فلسفية متنوعة، وقد تابعت كل مجموعة مذهباً خاصاً، فبعضهم اختار المذهب العقلي، وآخرون نظروا الى الفلسفة من زاوية العلوم التجريبية. وبعضهم ذهب الى ان قضايا الفلسفة الاولى والحكمة الالهية قضايا تستحق الدرس وقابلة للتحقق، وقدموا في هذا المجال نظريات وافكاراً، وآخرون ذهبوا الى عجز الانسان عن ادراك هذه القضايا، واكدوا ان ما قيل في هذا المجال حتى الآن نتائج لا برهان ولا دليل عليها، سواء أكانت ايجابية ام كانت سلبية. وتبنى بعضهم العقيدة الالهية، وذهب آخرون مذهباً مادياً في اعتقادهم.

على اي حال لم يحصل في اوربا العصر الوسيط واوربا الحديثة ايضاً تطور ملحوظ بصدد درس ما اصطلح عليه السلف «الفلسفة الحقيقية» او «العلم الاعلى»، اي فن دراسة النظام الكلي للعالم ورسم هرم الوجود. ومن ثمَّ لم تتوفر على نظام فكري محكم ومقنع، ينقذ الفلسفة من التشتت والضياع، ومن هنا ظهرت في اوربا الاتجاهات المتناقضة. نعم ان ما حصل في اوربا من تطورات فكرية ملحوظة، تستحق التقدير، لم تكن تطورات في قضايا الفلسفة كما عُرفت لدى الغرب، بل هي ـ في الحقيقة ـ تطورات في صميم الرياضة والفيزياء او علم النفس.

والحق يدعونا الى انصاف الفلاسفة المسلمين، الذين اوقفوا جهودهم على دراسة فن «الفلسفة الاولى»، وقاموا بالمهمة احسن قيام، وخطوا بفلسفة اليونان التي لم تكتمل خطوات واسعة الى الامام، فبلغت مسائل الفلسفة حد السبعمائة مسالة بعد ان دخلت حوزة البحث الاسلامي من اليونان وهي لا تتجاوز مائتي مسالة. مضافاً إلى التطورات التي حصلت في اسس واساليب الاستدلال وطالت حتى المبادئ الاولية لفلسفة اليونان، فتوفرت قضايا الفلسفة على السمة الرياضية تقريباً، وهذه السمة جلية في فلسفة صدر المتالهين تماماً. ولابد ان نقرر للانصاف ان قصب السبق في هذا الميدان من نصيب الحكماء المسلمين. وسوف تتجلى هذه الحقائق عبر كتابنا الراهن، وستتضح للقارئ المحترم من خلال الادلة الوثائقية.

منذ زمن ليس ببعيد داهم الغزو الفلسفي الاوربي ايران، وترجمت الى الفارسية من اللغات الاوربية بعض الرسائل الفلسفية، ولعل رسالة ديكارت «مقال في المنهج» اول اثر اوربي، ترجم الى الفارسية ـ قبل قرن ـ بواسطة كنت جوبينو ومعونة آخرين.

على ان صدى المعرفة والعلوم الغربية اخذ يدوّي بعد ذلك تدريجياً، وترجمت رسائل اخرى الى اللغة الفارسية، كما اطلع بعضهم على النظريات الحديثة عبر الدراسات والمجلات العربية. ورغم مرور زمان على احساس هواة المعرفة بضرورة طرح الفكر الفلسفي الحديث، ومقارنة النظريات المحدثة بنظريات الفلاسفة المسلمين، لكن المؤسف ان هذا الامر لم يتجسد عملياً حتى لحظة كتابة هذه المقدمة، نعم ما تم انجازه عبر هذه الفترة لا يتعدى

رسائل فلسفية على المنهج التقليدي، قد تتناول احياناً قضايا الطبيعة والفلك وتتناقض تماماً مع النظريات العلمية الحديثة، او جاء ترجمة بحتة للنظريات الفلسفية الحديثة.

اذن لا يتعدى النشاط الفلسفي الراهن هذين اللونين: اما تقليداً تاماً للنهج الفلسفي المأثور، واما ترجمة صرف للنظريات الحديثة، وحيث اختلاف مراكز اهتمام هذين اللونين من التحقيق، فما اهتم به السلف لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً، او اهتمت به اهتماماً يسيراً، وطرحت قضايا ومواضيع اخرى امام الدرس، مما ادى الى ان القارئ لهذين اللونين لا يخرج بمحصلة من خلال قراءتهما معاً. ومن هنا جاء الكتاب الذي بين ايدينا لوناً ثالثاً من الدرس، لا هو بالنهج التقليدي، ولا هو بالترجمة للنظريات الحديثة.

يمثل هذا الكتاب مختصراً شاملاً لامهات مشكلات الفلسفة، ويسعى ما امكن السعي ان يكون واضحاً يسيراً في متناول العموم؛ ليفيد منه ذووا الذوق الفلسفي مع التوفر على الحد الادنى من المعلومات الفلسفية. ومن هنا تجنب الاستطراد في ذكر البراهين وتنويعها، واختار لاثبات كل دعوى اسهل الطرق وابسط البراهين.

ورغم افادة هذه الدراسة من معطيات دروس الفلسفة الاسلامية عبر الف عام، فقد بذلت اهتمامها في تسليط الضوء الشامل على معطيات علماء اوربا وحكمائها. فطرحت القضايا التي لعبت دوراً اساسياً في الفلسفة القديمة، كما طرحت القضايا الهامة في الفلسفة الحديثة. على ان هناك افكاراً

طُرحت في هذا الكتاب ـ كما سنقرر في محله ـ لم يسبق لها ان طرحت لا في القديم ولا في الحديث، نظير المعالجات التي طرحت لاكثر مشكلات المقالة الخامسة، وما طرح في المقالة السادسة من درس.

لقد عكف في المقالة السادسة بشكل لم يسبق له نظير على نقد جهاز الادراك وتمييز وفرز الادراكات الحقيقية عن الادراكات الاعتبارية. وقد تحددت في هذه المقالة هوية وموقع الادراكات الاعتبارية، وبهذا تتجنب الفلسفة خطر الاختلاط بهذه الادراكات، هذا الاختلاط المربك، الذي زلزل كثيراً من الحكماء.

حفظت الفلسفة في هذا الكتاب حدودها في نفس الوقت الذي تحرزت عن الاختلاط بالعلوم، دون ان تقطع صلتها بها. لكن علاقة الفلسفة بالطبيعيات والفلك القديم قطعت تماماً، وافيد عندما استدعى الامر من نظريات الدرس العلمي الحديث.

مؤلف هذا الكتاب استاذنا العلامة «دام بقاءه»، هذا الرجل الذي امضى شطراً كبيراً من حياته في درس وتمحيص الفلسفة. واحاط عن علم وبصيرة بنظريات كبار الفلاسفة المسلمين، نظير: الفارابي وابن سينا وشيخ الاشراق وصدر المتألهين وغيرهم. مضافاً الى ان حسه الفطري وعشقه الطبيعي دفعه ليطل اطلالة متفحصة على افكار المحققين من فلاسفة اوربا.

لقد اضحى العلامة الطباطبائي في السنوات الاخيرة المدرس الوتر للفلسفة في الحوزة العلمية بقم، رغم ممارسته لتدريس علوم الفقه واصوله والتفسير. وقد تلمذ عنده كاتب هذه السطور، وقرأت على يديه قسماً من

«الهيات الشفاء».

منذ سنين واستاذنا العلامة يهم في تاليف دورة فلسفية تفيد من درس الف عام مارسته الفلسفة الاسلامية، وتركز ايضاً على نظريات الفلسفة الحديثة. وتردم الهوة القائمة بين هذين اللونين من التفكير، لتأتي مستجيبة لمقتضيات العصر، وتكشف عن قيمة الفلسفة الالهية التي رفع لواءها علماء الاسلام، فتثبت خطل الفكرة التي تروج لها الفلسفة المادية بان عصر الالهيات قد انتهى.

اندفع سماحة العلامة الى اتخاذ قراره وخطو الخطوات الاولى بحكم ازدياد حجم المطبوعات الفلسفية اخيراً، وبحكم اهتمام شبابنا المستنير بفكر فلاسفة اوربا الذي يبرز يومياً عبر المطبوعات على شكل ترجمة او بحث، هذا الاهتمام الذي له جذره الممتد عبر آلاف السنين في حياة هذا الشعب الباحث عن الحقيقة، وبحكم المطبوعات التي يقف وراءها خط سياسي وجهاز حزبي يدعو الى المادية الديالكتيكية.

كانت خطوته الاولى قبل بضعة سنين ان بادر الى تأسيس جمعية فلسفية، ضمت في عضويتها كفاءات فلسفية، اهتمت باثارة البحث والنقد في اطراف قضايا الفلسفة. وقبل سنتين ونصف تقرر في هذه الجمعية ان يعدَّ العلامة نفسه بحوثاً تطرح في لقاءات الجمعية، التي كانت تجري ليلتين في كل اسبوع. وقد كنت مشاركاً في هذه اللقاءات ايام اقامتي في قم قبل سنة ونصف، وكان الاستاذ يلقي ما حرر، ثم يناقش الحاضرون مضمون ما يطرحه، فكانت محصلة هذه اللقاءات المستمرة حتى اليوم اربعة عشر مقالة،

شكلت مجموع مقالات هذا الكتاب.

يمثل هذا النهج الذي بدأه سماحة العلامة خطوة اساسية، ادخلت الفلسفة في ايران مرحلة جديدة، اذ لم تتجاوز في الماضي معلومات دارسي الفلسفة معطيات الكتب الدراسية المقررة، اما بعد مدة وجيزة من بدء العلامة في نهجه توفر كثير من طلاب الحوزة العلمية بقم على معلومات فلسفية شاملة نسبياً، خصوصاً فيما يرتبط بنظريات الفلسفة المادية واكتشاف مواطن المغالطة في اساليب استدلالها.

منذ تحرير مقالات هذا الكتاب اخذ طلاب المعرفة وعشاقها باستنساخها داخل قم وخارجها ايضاً، فاصبحت المستنسخات تتنقل بين الايدي، واستمر الامر حتى طالب بعض الاصدقاء قبل سنة ونصف بالشروع في طبع هذه المقالات ليفيد منها عموم القراء، كما ذكرّوا بان مضامينها رغم كتابتها باللغة الفارسية وتحري التبسيط فيها إلاّ انها عسيرة على الفهم العام، وتستدعي ايضاحات. وفي ظل هذه الملابسات جرتني الظروف للانتقال الى طهران من قم بعد خمسة عشر عاماً من التفرغ لطلب العلم فيها. فطلب مني سماحة العلامة ان اتحمل مسؤولية بسط وايضاح هذه المقالات لكثرة مهماته الدراسية والعلمية.

خصصت وقتاً لاداء هذه المهمة في حدود ما تتركه لي مسؤولياتي الاخرى من فراغ، وعكفت على ايضاح بعض مواضع البحث، واضافة بعض الافكار حسب ما اقدر من ضرورة الاضافة متحملاً مسؤولية هذا العمل شخصياً، فجاء الكتاب بالصورة القائمة فعلاً. وعبر جهود عدة شهور اتممت التعليق على اربع مقالات، وها هي المقالات الاربعة نقدمها

للقارئ جزءً اولاً من هذا الكتاب، الذي انتظم في اربعة عشر مقالة:

المقالة الاولى: ما هي الفلسفة؟

المقالة الثانية: الواقعية والمثالية.

المقالة الثالثة: العلم والادراك.

المقالة الرابعة: قيمة المعرفة.

المقالة الخامسة: توالد المعرفة.

المقالة السادسة: الادراكات الاعتبارية.

المقالة السابعة: مباحث الوجود.

المقالة الثامنة: الامكان والوجود ـ الجبر والاختيار.

المقالة التاسعة: العلة والمعلول.

المقالة العاشرة: الامكان والفعلية ـ الحركة ـ الزمان.

المقالة الحادية عشرة: الحدوث والقدم ـ التقدم، التاخر، المعية.

المقالة الثانية عشرة: الوحدة والكثرة.

المقالة الثالثة عشرة: الماهية ـ الجوهر والعرض.

المقالة الرابعة عشرة: العالم واله العالم.

تعرضت مقالات هذا الكتاب الى تحليل ونقد كثيرٍ من اراء الحكماء والباحثين القدامى والمحدثين، سواء اكانوا الٰهيين ام ماديين. وقد بذلت اهتماماً اكبر في ايضاح مواطن ضعفْ المذهب المادي الديالكتيكي لاسباب خاصة سناتي على الاشارة اليها.

منذ العهود الغابرة طرحت في كتب الفلسفة العقيدة والافكار المادية،

التي تهدف الى نفي العلة الاولى، او نفي الغائية او تجرد الروح. لكن الثابت تاريخيا هو: ليس هناك مذهب مادي محدد ينكر ما وراء الطبيعة بشكل تام، ويرى الوجود معادلاً للمادة. فقد كان البحث عن عالم ما وراء الطبيعة قائماً منذ اقدم عهود البحث الفلسفي، على اننا لا نشك في ان هذا البحث بدأ محدوداً ساذجاً، ثم اخذ بالتدريج يقترب من الطابع المنطقي والبرهاني، ويتخذ مساحة اوسع من الدرس.

في ضوء المأثور عن السلف يُعد الفيلسوف «هرمس» اول الحكماء الذين اطروا البحث الفلسفي باطار مذهبي، وسميت جماعته وانصاره «الهرامسة» الذين تربوا وتعلموا في مدرسة هذا الفيلسوف. وعلى اساس ما جاء في كتاب «العلل» المنسوب لـ«بليناس» كانت الفلسفة آنذاك تدعي البحث في «علل الاشياء». وقد آمن اتباع هذا المذهب بعالم ما وراء الطبيعة.

ثم ان تاريخ البحث الفلسفي ترك لنا نظريات فلسفية متنوعة لـ «الملطيين»، حيث يمكن عد مرحلة الملطيين المرحلة الثانية لتكامل البحث الفلسفي. وفي ضوء النقل التاريخي القديم والحديث، وفي ضوء المأثور في كتب الفلسفة من اراء الملطيين فقد تكلم هؤلاء عن عالم ما وراء الطبيعة، كما هو الحال لدى اليونانيين المعاصرين او المتأخرين عن الملطيين. والامر كذلك تقريباً في ضوء ما نقل عن حكماء الهند والصين المعاصرين والسابقين للملطيين في القرن السادس قبل الميلاد.

وعلى هذا الاساس لا يمكن ان نعثر على مذهب فلسفي محدد، له اتباعه، انكر عالم ما وراء الطبيعة بشكل تام. اما العناصر المادية والدهرية

الذين كانوا في اغلب الازمنة فهم على الاغلب افراد مترددون شاكون، يدّعون ان ادلة الالهيين ادلة غير مقنعة.

من هنا لا يمكن ان نتلمس بعداً تاريخياً للفلسفة المادية، عدا ما ظهر في القرن الثامن والتاسع عشر في اوربا من اتجاه فلسفي مادي، لاسباب سنأتي على ذكرها قريباً، فاتخذ هذا الاتجاه صورة المذهب الفلسفي مقابل سائر المذاهب. على ان امر هذا المذهب لم يطل كثيراً فقد واجه في القرن العشرين اندحاراً مريعاً. افقده هيبته وسلطانه. وعلى هذا الاساس فتاريخ المذهب المادي يبدأ حقيقة من القرن الثامن عشر. رغم ان الماديين حاولوا ان يسبغوا على المذهب المادي بعداً تاريخياً، ويلبسون كل علماء البشرية الكبار ثوب المادية، ويصرون على ان لواء المعرفة والتطور العلمي حمله الماديون. حتى بلغ بهم الامر ليقولوا بصدد ارسطو انه كان يتارجح بين المادية والمثالية، واحياناً يطرحون في كتاباتهم ابن سينا كفيلسوف مادي!

لقد عدَّ الماديون في مطبوعاتهم كل فلاسفة اليونان منذ طاليس الملطي حتى سقراط ماديين. وقد مضى على هذا الاتجاه بخنر (الكاتب الالماني المادي المشهور) في القرن التاسع عشر عبر المقالة الخامسة من شرحه لنظرية دارون والذي ترجمه الدكتور شبلي شميل الى العربية، حيث ذكر كثيراً من الفلاسفة وصنفهم على الاتجاه المادي، نظير (انكسمندروس) و(انكسيمانوس) و (اكسينونانوس) و (هرقليطس) و (برمانيدس) و(انبادقليس) و(ديمقريطس).

والحق اننا لا يمكن ان نعدَّ اياً من هؤلاء الباحثين مادياً منكراً لما وراء

الطبيعة، رغم ان هذه الجماعة وسمت في تاريخ الفلسفة بالطبيعيين او الماديين (مقابل الرياضيين (الفيثاغورسيين) الذين اتخذوا من العدد اساساً للعالم مقابل السوفسطائيين، الذين ينكرون وجود العالم الخارجي) استناداً الى اعتقادهم بمادة اولى واصل اولي في الطبيعة. فقد ذهب طاليس الى ان الماء مادة المواد، وذهب انكسمندروس الى انها الهيولى المبهمة، وذهب انكسيمانوس إلى انها الهواء، وهرقليطس الى انها النار، وانبادقليس الى العناصر الاربعة، وديمقريطس الى انها الذرات الصلبة الصغيرة، وقد فسر كل هؤلاء الحكماء حوادث الطبيعة بالعلل الطبيعية، دون ان يبقى لدينا دليل على ان هؤلاء الحكماء انكروا عالم ما وراء الطبيعة. فقد ذكر افلاطون وارسطو هؤلاء الحكماء في كتاباتهم كثيراً ولم يعدهم مادياً اطلاقاً.

ان ما يتكأ عليه الماديون وبعض الكتاب الآخرين من الدليل المتقدم لا علاقة له بنفي عالم ما وراء الطبيعة. واذا كنا نعد كل من ذهب الى القول بالمادة الاولى، وفسر الحوادث الطبيعية بالعلل الطبيعية مادياً، يلزم ان نعد كل الفلاسفة الالهيين كسقراط وافلاطون وارسطو والفارابي وابن سينا وصدر المتالهين وديكارت ماديين، بل ان نعد كل الانبياء وائمة الدين ماديين! اضف الى ان الاراء التي نقلتها كتب الفلسفة عن قدماء اليونان في موضوعات ما وراء الطبيعة تكشف عن ان هؤلاء كانوا فلاسفة الهيين، كما هو الحال في مذهب طاليس وانكسيمانوس بشان علم الباري تعالى.

والغريب في هذا المجال ان «بخنر» ذاته نقل افكاراً تتناقض مع دعواه، فقد اشار بصدد هرقليطس بالقول: «ذهب هرقليطس الى ان الروح الانساني

شعلة نار انبثقت من الازلية الالهية». وبصدد انبادقليس ـ الذي عده اب الدارونية واول من طرح نظرية التطور والتنازع من اجل البقاء ـ قال: «**كان يعتقد بمفارقة النفس ايضاً، ويفسر ذلك بغاية معنوية تعود اليها النفس وتسترجع حالتها الاولى من الاستقرار والشوق والحب»**.

نعم الامر الوحيد الذي يمكن قوله هو: ان الحكماء قبل سقراط كانوا يخضعون لتأثير جو من الاعتقادات المشركة تقر بتعدد الآلهة وارباب الانواع.

نقل «بخنر» عن هرقليطس قوله: «**النار اصل العالم تشتعل احياناً وتخمد احيانا اخرى، وهذه لعبة يمارسها مع نفسه باستمرار «زوبيتر» (احد الالهة)**». على اننا لا نشك في ان كلمات هؤلاء الحكماء لا تخلو من الرمزية، ولا يمكن حملها على دلالتها الظاهرية. فقد نقل صدر المتالهين في نهاية المجلد الثاني من الاسفار نصوصاً عن طاليس، وانكسمايس، وانكساغورس، وانبادقليس، وافلاطون وارسطو وديمقريطس وابيقور، وغيرهم، وقرر ان كلمات السلف ونصوصهم تتضمن رموزاً واسراراً لم يدركها رواة هذه النصوص، وقد اوّل صدر المتالهين نصوص هؤلاء بما ينسجم مع نظريته في الحركة الجوهرية وحدوث العالم.

ان الادلة التي يركن اليها لاثبات مادية جمع من القدماء او المتأخرين لا علاقة لها بموضوع الاثبات، نظير «الاعتقاد بمادة المواد والمادة الاولى» او «تعليل الحوادث بالعلل الطبيعية» او الاعتقاد بان «نظام الوجود نظام ضروري واجب» او «ان الوجود لا ياتي من العدم»، او اعطاء الاولوية

للمنطق التجريبي في دراسة قضايا الطبيعة، وغيرها.

لقد حسب الماديون ـ جراء عدم استيعابهم قضايا الالهيات ـ ان ما تقدم يتناقض مع الاعتقاد بما وراء الطبيعة. ومن هنا حشروا كل من فاه بتلك الكلمات في زمرة الماديين. وحتى لو صرحوا انفسهم بخلاف ذلك فالماديون يبقون مصرين على عدهم في زمرتهم. وقد وقع في هذا الخطأ بعض الكتاب غير الماديين ايضاً، كما وقع كتاب الموسوعة في هذا الخطأ، وسنلقي الضوء على هذا الخطأ في دراسة موضوع «الحدوث والقدم» و «العلة والمعلول». يبقى ان نشير الى ان الامر الوحيد الثابت تاريخياً هو ان بعض القدماء انكروا تجرد الروح وبقاءها بعد الموت، وعُد ديمقريطس وابيقور واتباعهما في زمرة هذه الجماعة.

وقد توفرت نظرية عدم بقاء النفس بعد الموت في اوربا ابان القرن السادس عشر وما بعده على اتباع، ويبدو ان بطرس بومبوناتيوس اول من كتب عام ١٥١٦ رداً على ارسطو في نظريته بقاء النفس بعد الموت. وقد اخذ انصار هذا الاتجاه بالتكاثر تدريجياً، وكتبت كثير من الرسائل في هذا الموضوع. رغم ان بومبوناتيوس نفسه ـ كما نقل بخنر في المقالة السادسة من كتابه ـ كان من اتباع التعاليم المسيحية والمدافعين عنها. وكما نقل بخنر ظل الامر على هذا الحال حتى منتصف القرن السابع عشر ويعلل ذلك بالخوف او رسوخ الايمان في القلوب. ونقل ايضاً ان انكار وجود الله بشكل واضح لم يحصل إلاّ في القرن الثامن عشر، حيث انكر جماعة وجود الله، وكتب بارون هولباخ عام ١٧٧٠ كتاباً تحت عنوان «نظام الطبيعة» انكر فيه وجود

الله والدين.

عكفت مجموعة من الكتاب في القرن الثامن عشر بفرنسا على تدوين «دائرة المعارف»، وقد كان بعض كتابها ماديي العقيدة، امثال هولباخ وديدرو ودلامبرت، لكن دلامبرت كان اقرب الى مذهب الشكاك، اذ يقول بخنر: **«لقد صرح دلامبرت مرات متعددة انه لا يعرف افضل السبل المعرفية في البحث عن قضايا ما وراء الطبيعة»**. ونقل عن ديدرو ايضاً نصاً يظهر منه في النتيجة التردد والشك.

لقد توفرت الفلسفة المادية في القرن التاسع عشر على عدد اكبر من الانصار، وابان النصف الثاني من هذا القرن (١٨٥٩) طرحت نظرية دارون بصدد تطور الانواع، فتلقفها الماديون بوصفها افضل وسائل تقدم الفلسفة المادية. لكن دارون نفسه لم يكن مادياً في معتقده، بل طرح فرضيته من زاوية بيلوجية بحتة، لكن ماديي عصره استثمروها لصالح الفلسفة المادية.

اعترف الدكتور شبلي شميل[1] في ديباجة كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» بان دارون اوضح نظرية التطور من الزاوية العلمية حسب، حيث تخص الكائنات الحية، ولا علاقة لها بالجانب الفلسفي. ثم اتخذها انصار الفلسفة المادية نظير هكسلي وبخنر سنداً للمادية والفلسفة المادية. وقد قال في الصفحة ١٦ من الكتاب نفسه: **«الغريب حقاً ان دارون رغم كونه مؤسس المذهب، لكنه لم يستخلص كل نتائج نظريته التي ينبغي ان تستخلص منها»**. وقد

---

(١) مادي مشهور، ترجم شرح بخنر لنظرية دارون الى العربية، ثم اضاف اليها مادة اخرى، وخرجت تحت عنوان «فلسفة النشوء والارتقاء».

نقل في المقالة الاولى من شرح بخنر عن داروين قوله: **«في ضوء كل ما اكتشفت حتى الآن اتضح لي ان جميع الكائنات التي تحيا على وجه الارض تعود الى اصل واحد جاءت منه، واول كائن حي ظهر على وجه الارض بعث فيه الخالق روح الحياة»**.

لعبت الداروينية ـ ابان النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ دوراً في انعاش سوق الفلسفة المادية، مضافاً الى ما لعبه اتجاه آخر من دور في هذا المجال، حيث اسبغ طابعاً آخر على المادية، وظهر مذهب جديد تحت اسم «المادية الديالكتيكية».

مؤسسا هذا المذهب رجلان، احدهما يدعى كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) والآخر فردريك انجلز (١٨٢٠ ـ١٨٩٥)، وكانا يتميزان قبل كل شيء بفكر ثوري وحس اجتماعي راديكالي. وتمثل متابعة منطق الديالكتيك اهم ميزات هذا المذهب.

لقد تلمذ المؤسس الاول للمادية الديالكتيكية «كارل ماركس» مدة قصيرة على يد الفيلسوف الالماني الكبير «هيجل» وتعلم منه الديالكتيك. لم يكن هيجل مادياً في مذهبه الفلسفي. لكن ماركس تبنى المادية، واقامها على اساس منطق الديالكتيك الذي تعلمه من استاذه، فظهرت الى الوجود المادية الديالكتيكية.

السمة الاخرى التي تميز المذهب الماركسي هي انه ـ خلافاً لمذاهب الفلسفة التي ظهرت حتى الآن في العالم ـ لا يشكل تمحيص قضايا الفلسفة المعمقة هدفها الاساس، بل تستهدف اساساً العثور على اساسٍ لمثلها

وافكارها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لقد اوقف حملة هذا المذهب حياتهم على النضال الحزبي والسياسي، بدلاً من وقفها على التامل في قضايا الفلسفة العميقة والمعقدة، وتمحيص معطيات العلم، كما هو الحال لدى سائر العلماء والفلاسفة. ووفق ما جاء في مجلة «انترناسيوناليست» التي يصدرها انصار هذا المذهب في ايران سنة ١٣٢٥هـ.ش، فان كارل ماركس اكمل اطروحته للدكتوراه في سن الرابعة والعشرين، وفي هذا السن دخل ميدان العمل السياسي، وحتى سن الحادي والثلاثين، حيث ابعد من باريس الى لندن، فقد كان في معركة العمل السياسي ومشكلاتها في المانيا حيناً وفي باريس وفي بروكسل احياناً اخرى، وتحمل مسؤولية كتابة برنامج الحزب الشيوعي فجاء تحت عنوان «البيان الشيوعي»، حيث طرح خلاله ـ على حد تعبير لينين ـ صورة المادية التاريخية والديالكتيكية وكان وجه نظرية النضال الطبقي وتعاليم المذهب الماركسي الاجتماعية والاقتصادية.

مكث ماركس منذ عام ١٨٥١ في لندن حتى نهاية حياته. وفي نفس الوقت الذي كان مشغولاً فيه بالنضال الاجتماعي كان يقضي وقته في كتابة «رأس المال» هذا الكتاب ـ على حد تعبير مجلة «انترناسيوناليست» ـ الذي يمثل اساس نظريات المذهب الماركسي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ووفق ماجاء في المجلة المتقدمة ايضاً فان «انجلز» ترك المدرسة وهو في سن الثامنة عشرة، وغادر الى برلين في سن الحادية والعشرين، وانخرط في سلك العسكرية، وضمن اداءه لمهماته الرسمية كان يمارس الحضور ايضاً في

مؤتمرات «افنيورسيته برلين»، واتصل باليسار الهيجلي في هذه المدينة. والتقى اول مرة كارل ماركس في باريس، ومن هناك بدأ نضالهم الجمعي.

بعد هذا المسار ارتبط تطور الفلسفة المادية بتطور الاهداف الحزبية، فكلما اتسع نفوذ الحزب الشيوعي في العالم، نقل معه الفلسفة المادية الجديدة، التي عرفت بالمادية الديالكتيكية. وخلال الاعوام المتاخرة انتشرت بكثافة مقالات ورسائل عديدة تحت اسم المادية الديالكتيكية في بلادنا (ايران)، وهي رسائل ومقالات مرتبطة بشكل مباشر بمراكز النشاط الحزبي، وتمثل اعلاماً حزبياً، وليس مطبوعات علمية وفلسفي بحتة.

ان المطبوعات الحزبية لا تابى من استخدام اي وسيلة، بغية الوصول الى الهدف الاساس (تعبيد الطرق السياسية ورفع الموانع والسدود امام الهدف السياسي)، لان مبادئ الحزبية تقرر «الهدف يسوغ الوسيلة». فمبادئ الحزبية لا يعنيها ايضاح الحقائق كما هي، بل يهمها ان تؤكد امكانية الوصول الى الهدف، بينا يتجنب البحث العلمي والفلسفي هذا المنهج، لانه يستهدف اساساً اشباع غريزة البحث عن الحقيقة.

لقد حسب ماديوا القرون الحديثة عامة ان تطور العلوم التجريبية يتسجل لصالح الفلسفة المادية. لكن الماديين الديالكتيكين ذهبوا ابعد من ذلك فقرروا ان المادية هي المحصلة المباشرة والسمة التي لا تنفك للعلوم، بل يستغربون كون بعض العلماء والمبدعين ليسوا ماديين. لقد ادعى انصار هذا المذهب بصراحة ان هناك سبيلين: اما متابعة الحكمة الالهية والايمان بوجود الله وانكار جميع العلوم والاكتشافات واما الايمان بالعلم وقلب ظهر المجن

للحكمة الالهية!!!

ان الحد الادنى الذي يفيده القارئ المتذوق من قراءة هذا الكتاب هو انه سيدرك جيداً ان المادية الديالكتيكية ـ رغم ادعاء انصارها ـ لا علاقة لها بالعلوم. وان جميع مبادئها لون من الاستنتاجات الشخصية، التي قام بها روادها، وفق مزاجهم الخاص.

ان اهم الشواهد التي يستخدمها الاعلام المادي هي ان الفلسفة المادية انتعشت في القرون الحديثه توأم ظهور العلوم الحسية والتجريبية. والحق ان النهضة العلمية الاخيرة في اوربا خلقت ـ على اثر الهزة الفكرية العنيفة التي طالت مسلمات الف عام في الفلك والطبيعة واثبتت خطلها ـ دهشة وبهتة واضطراباً فكرياً مذهلاً. فرغم ان التغيير مس بشكل مباشر معطيات الحس والتجربة، إلاّ انه زلزل المعتقدات الدينية وهز الفكر النظري العقلي، مما افضى الى ظهور مذاهب فلسفية متعارضة في اوربا، فاخذت كل جماعة طريقاً، والماديون احدى هذه الجماعات. وشاعت ـ كما نعلم ـ الاتجاهات السوفسطائية بعد كساد امتد الفي عام. واذا كان تقارن ظهور المذهب الفلسفي مع ظهور العلم دليلاً على علاقة سببية، فينبغي اذن عد السفسطة والمثالية نتيجة مباشرة وميزة لصيقة بالعلم الحديث.

إلاّ ان ظهور المذاهب الفلسفية المتبعثرة في اوربا يرجع الى علة اساسية اخرى، وهي فقدان مذهب فلسفي عقلي مكين قادر على التكييف مع معطيات العلم. بل كانت سيادة الافكار السخيفة ـ على وجه التحديد ـ وطرحها باسم الحكمة الالهية في اوربا سبباً رئيساً لفتح الباب واسعاً امام

الفلسفة المادية. وعبر مراجعات الكتابات المادية تلاحظ لون المعتقدات التي هاجموها، بل اثارت جزع بعض العلماء الالهيين ايضاً.

يقول الباحث الفلكي الالهي الشهير «فلاماريون» في كتابه الله في الطبيعة:

«يمكن للمراقب الباحث عن الحقيقة ان يرى اليوم اتجاهين مختلفين يسودان المجتمع الانساني المفكر، وقد جر كل واحد منهما جماعة اليه وسيطر على عقولهم. فعلماء الكيمياء في مخابرهم عكفوا على دراسة تركيب العناصر وتحليل علاقاتها، فانتهوا بشكل صريح الى انهم لا يمكنهم مشاهدة وادراك وجود الله عبر تركيب العناصر الكيمياوية. وفي جبهة اخرى يجلس الحكماء الالهيون بين اكوام من الكتب القديمة والمخطوطات التي غطتها اكوام الغبار باحثين بشوق لاهب مفتشين في مضامين ومحتويات هذه الكتب، مستنطقين النصوص الدينية، لينادوا ـ والملك روفائيل معهم كما يعتقدون ـ ان ما بين بؤرة العين اليمنى واليسرى للاب الخالد مسافة ستة الاف فرسخ».

وقد نقل عن «المجموعة اللاهوتية» للقديس توما الاكويني (وهو اكبر حكماء العصر الوسيط والتجسيد الكامل للحكمة المدرسية، وكانت دراساته المحور الرسمي لحوزات العلم والدين في اوربا عبر اربعة قرون) مقطعاً يخص هذا البحث اذ قال: **«هل من الممكن ان يجلس جمع من الملائكة على راس الابرة، فيسعهم المكان؟»**.

جاء في المجلد الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل «فلسفة النشوء والارتقاء» ضمن مقال عن «القرآن والعمران» ما يلي: «**لقد تطورت الفلسفة لدى المسلمين ابان نهضتهم الاولى، وبلغت غاية نضجها، لكنها اندثرت وماتت لدى المسيحيين في اول مواجهة، فحرمت كل ابحاثها باستثناء البحوث المتعلقة باللاهوت المسيحي.**» . وقد برز في العصر الحديث حكماء الهيون كبار نظير ديكارت واتباعه، لكنهم لم يوفقوا الى ابداع فلسفة الهية محكمة ومقنعة. ومن اليقيني ان الحكمة الالهية في اوربا لو توفرت على النضج الذي توفرت عليه لدى المسلمين لما طرحت هذه الاتجاهات الفلسفية المتناقضة فلا يفسح المجال امام الخيال السفسطائي ولا يفسح امام مبالغات الماديين، ومن ثم لا تتاح للمثالية ولا للمادية فرصة الحياة.

حاول هذا الكتاب اماطة اللثام عن مجموع هنات المادية الديالكتيكية. ولعل هناك متلقون سطحيون لهذه الفلسفة يطرحون علينا الاعتراض: لقد اسهبتم في طرح ونقد هذه الفلسفة! ونحن هنا نذكّر باننا في طرح ونقد المادية الديالكتيكية لم نأخذ بنظر الاعتبار القيمة الفلسفية والمنطقية لهذه الفلسفة، بل كان نصب اعيننا الاعلام الواسع الذي وقف خلف هذه الفلسفة فملأ اسواقنا بمطبوعاتها، واستطاع هذا الاعلام ان يوهم كثيراً من شبابنا بان هذه الفلسفة خلاصة العلوم وانها الفلسفة العلمية الحقيقية، وان عهد الحكمة الالهية قد انتهى. من هنا لمسنا ضرورة الدراسة التحليلية التفصيلية لكل منشورات هذه الفلسفة لنقف بوضوح على قيمتها الواقعية.

اعتمدنا في هوامشنا على الدكتور اراني بشكل اساس في تقرير اتجاهات

الماديين. والدكتور اراني باقرار اتباع المذهب المادي الديالكتيكي افضل باحثي هذا المذهب. فقد جاء في افتتاحية مجلة الشعب (الناطقة باسم الحزب الشيوعي الايراني) في عددها الصادر في شهر بهمن عام ١٣٢٧ هـ. ش «ان **اراني لا نظير له في سعة المعلومات وشمولية المعرفة»**.

كتب اراني مقالاته في مجلة «دنيا» ونشرت بعد وفاته من قبل انصاره بشكل مستقل مرات عديدة تحت عناوين «المادية الديالكتيكية» و «العرفان والاسس المادية» وغيرها، كما حرر دراسات مستقلة اخرى، ولعل اهمها كتابه «علم النفس الفسلجي». ورغم مرور خمسة عشر عاماً على وفاة الدكتور اراني لكن انصار المادية التاريخية في ايران لم يستطيعوا حتى الان ان يقدموا انتاجاً افضل مما انتجه. فالدكتور اراني بحكم اطلاعه واتقانه للغة والادب الفارسي ومعرفته الاجمالية باللغة العربية استطاع ان يطرح المادية الديالكتيكية بشكل افضل مما طرحه ماركس وانجلز ولينين وغيرهم، ومن هنا رجحت كتاباته على كتابات سلفه.

من هنا اعتمدنا على كتابات الدكتور اراني بشكل اساسي رغم وجود كثير من المؤلفات والترجمات في هذا المجال.

طهران ـ مرتضى مطهري

في شهر اسفند عام ١٣٣٢ هـ . ش

الموافق للشهر الثاني والثالث من عام ١٩٥٣ .

المقالة الأولى

ما هي الفلسفة ؟

هناك ظواهر لا تحصى وموجودات كثيرة في عالم الوجود، ونحن جزء منها. وكثيراً ما نحسب ان شيئاً ما حقيقة قائمة، ونعده موجوداً، ثم يتبين لنا فيما بعد انه كذب ولا اساس له، وكثيراً ما نحسب ان شيئاً ما عدم وكذب، ثم يتضح لنا بعد حين انه صادق وله آثار وسمات كثيرة في عالم الوجود.

من هنا فنحن ـ سواء أأردنا ام ابينا ـ لدينا غريزة البحث والتحليل، ومن ثمّ يلزمنا التمييز بين الموجودات الحقيقية ـ حسب مصطلح الفلسفة، وبين الموجودات الاعتبارية والوهمية[1].

١ـ تقف الفلسفة في النقطة المقابلة للسفسطة ـ كما سوف يتسجل في خاتمة هذه المقالة ـ وحيث ان السفسطائي ينكر الواقع خارج الذهن، ويحسب ان جميع الادراكات الذهنية افكار فارغة، والحقيقة ـ اي الادراك المطابق للواقع ـ مفهوم لا معنى له لدى السفسطائي. اما الفيلسوف فهو يؤمن بوجود واقع خارج الذهن، ويتلقى بعض الادراكات كحقائق تتطابق

مع الواقع. كما يذعن من ناحية اخرى بوجود بعض الادراكات، التي لا تطابق الواقع (الاعتباريات والوهميات).

من هنا تتنوع مجموعة الادراكات والمفاهيم الذهنية ـ حسب وجهة نظر الفيلسوف ـ الى ثلاثة الوان:

أ ـ **الحقائق**: المفاهيم التي لها مصداق واقعي في الخارج.

ب ـ **الاعتباريات**: المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، لكن العقل يعتبر لها مصداقاً، فيفترض ما هو ليس بمصداق واقعي لهذه المفاهيم مصداقاً لها. وسوف ياتي الحديث ضمن مقالة مستقلة عن كيفية ظهور الادراكات الاعتبارية، واضطرار العقل الى اعتبار لونٍ من المفاهيم. وبغية ان يتمكن القارئ من التمييز بشكل عام بين الادراكات الحقيقية والادراكات الاعتبارية نذكر هنا مثالاً اولياً:

اذا تشكل من الف جندي فوجاً، فكل واحد من الجنود يشكل جزءً من الفوج، والفوج ذاته عبارة عن مجموعة من الافراد، ونسبة كل فرد من الافراد الى المجموعة نسبة الجزء الى الكل. نحن ندرك كل فرد من الافراد، ونصدر على كل منهم حكماً خاصاً، ونطلق على المجموع فوجاً، ونصدر عليه حكماً خاصاً. ادراكنا للافراد ادراك حقيقي، لان لها مصداقاً واقعياً خارجياً، اما ادراكنا للمجموع فهو اعتباري، لان المجموع ليس له مصداق واقعي، وما هو في الواقع ليس إلّا الافراد، لا المجموع.

ج ـ **الوهميات**: الادراكات التي ليس لها اي مصداق في الخارج، فهي

وبغض النظر عن هذا البحث الغريزي، تدفعنا متطلبات الحياة الى البحث العلمي، وحينما نضع اليد على اي فرع من فروع العلم المختلفة نلاحظ ان اثبات اي سمة من سمات الموجودات لموضوعها يستدعي في المرحلة السابقة اثبات وجود ذلك الموضوع[٢].

باطل محض، نظير تصور الغول والعنقاء والحظ، وامثال ذلك.

تسعى الفلسفة في ضوء معاييرها الدقيقة الى تمييز الامور الحقيقية عن اللونين الآخرين. ويجب ان نشير هنا الى ان الامر العسير جداً، وما يعد من مزالق اقدام الفلاسفة هو: التمييز بين الحقائق، وبين الامور الاعتبارية، التي توهم بالحقائق وتلبس ثوبها.

حاول المفكرون الاوربيون المحدثون ـ في نقدهم للعقل والمعرفة الانسانية ـ الفصل بين الحقائق ذات الواقع الخارجي، وبين ما يخلقه الذهن، وقد جرّت هذه المحاولة بعض مفكري اوربا الى الوقوع في المثالية Idealisme (السفسطة)، فحسبوا ان جميع المفاهيم هي من صنع الذهن، واختار بعضهم مذهب الشك «Septisisme» احيانا. وقد اهتمت الفلسفة الاسلامية بهذا الموضوع اهتماماً خاصاً، وقدمت دراسات مفيدة بصدد التمييز بين الاعتباريات والحقائق. ونؤجل تفصيل البحث في نقد مفكري اوربا للعقل ودراسات المفكرين المسلمين الى المقالة الخامسة التي جاءت بشكل خاص لبحث هذا الموضع.

٢ـ نحتاج الى الفلسفة على اساس بعدين وجهتين: الاولى بحكم

هناك سلسلة من البحوث البرهانية تُأمن هذا المطلب، اذ تنتهي هذه البحوث بنا الى اثبات الوجود الحقيقي للاشياء، وتحديد اسباب وجودها، وهوية ومرتبة هذا الوجود، وتدعى هذه البحوث «الفلسفة».

اما العلوم الاخرى [٣] فهي تختلف منهجاً ونتيجةً عن هذه

البعد الغريزي وكون الانسان مشوق بالطبع الى تمييز الحقائق والامور ذات الواقع عن الاوهام والامور التي لا واقع لها، والثانية بحكم حاجة العلوم الى الفلسفة، اذ ان العلوم عامة ـ كما سيأتي ـ سواء أكانت طبيعية ام رياضية، وسواء أكانت قائمة على اساس التجربة ام كانت معتمدة على البرهان والقياس ـ تفترض شيئاً معيناً موجوداً ذا واقع (وهو ما يصطلح عليه موضوع العلم)، ثم تبحث عن آثاره وخواصه. ومن الواضح ان امكانية اثبات صفة او اثر لشيء ما تتوقف على وجود ذلك الشيء. فاذا اردنا الاطمئنان على وجود هذه الصفة او الاثر للشيء فلا بد من الاطمئنان اولاً على وجود الشيء ذاته، وهذا الاطمئنان يمكن ان توفره الفلسفة فقط.

٣ـ يهدف هنا الى التمييز بين الفلسفة والعلوم الاخرى. وهذا الموضوع يستحق التأمل والدقة، خصوصاً ومصطلح الفلسفة قد استخدم اخيراً استخدامات كثيرة، واضحى مصطلحاً مشوشاً، بحيث امسى لكل فرد مفهوماً خاصا عن الفلسفة، بل بلغ الامر ان يحسب بعضهم ان الفلسفة تعني التصورات المندهشة الحائرة بشان الكون، وتجاوز بعضهم هذا الحد متخيلاً ان الفلسفة تعني المقولات المتبعثرة والمتناقضة احيانا، ولم يفرّق

بعضهم بين قضايا الفلسفة وقضايا سائر العلوم، ومن هنا انتظروا من العلوم معالجة قضايا الفلسفة، او طالبوا الفلسفة بمعالجة قضايا العلم. وبعضهم لا يفرق بين منهج الفلسفة (المنهج القياسي العقلي) وبين منهج سائر العلوم خصوصاً الطبيعيات (المنهج التجريبي)، فتوقعوا معالجة قضايا الفلسفة ـ التي لا يمكن رؤيتها إلاّ عبر البراهين العقلية الخاصة ـ في ضوء عدسات الميكرسكوبات أو في زوايا المخابر. ولكن بما تقدم ايضاحه اعلاه يرتفع هذا الابهام، ويتبين خواء هذه التوقعات الفارغة.

ان مصطلح «الفلسفة»، الذي يمتد جذره الى اليونان، أُطلق فيما مضى على معنى عام، شامل لجميع المعلومات النظرية والعملية، وكان مرادفاً تقريباً لمصطلح العلم. وقد تداول مفكرونا هذا المصطلح على هذا المنوال ايضاً. ولكن منذ ان استبدلت بعض العلوم اسلوب القياس والبرهان العقلي بالمنهج التجريبي اضحى لكل من مصطلح الفلسفة والعلم مفهوم خاص لدى المفكرين.

وينبغي الالتفات الى ان مدلولات المصطلح لدى المفكرين المحدثين تختلف ايضا حسب اختلاف نظرياتهم بصدد عقل الانسان وفهمه وحدود امكانيات القوى المدركة. فاولئك الذين يرون المنهج التجريبي والبرهان والقياس العقلي منهجين سليمين وجديرين يطلقون على القضايا التي تمثل ثمرة تجارب البشر «علم»، ويسمون القضايا ذات الطابع العقلي والنظري الصرف «فلسفة».

....

وحيث ان الحكمة الاولى، التي كانت تعد احدى شعب الفلسفة النظرية الثلاث، نتاج صرف لقوة العقل البشري، ولا طريق للتجربة الحسية الى قضاياها فحينما يقال فلسفة يراد بها هذا اللون من التفكير، الذي اطلق عليه المفكرون القدامى مصطلح «الفلسفة الحقيقية» بحكم كونه عقلياً بشكل كامل، ووسموه بـ «العلم الكلي»، لكونه يتناول بالبحث اعم الموضوعات يعني «الوجود»، ولكونه يشتمل على اعم القضايا. وبحكم كونه يتناول ضمن ابحاثه البحث عن علة العلل وواجب الوجود وسموه بـ«الالهيات»، وقد اطلق عليه في العهد اليوناني الاول مصطلح ميتافيزيك Metaphysique لاسباب سناتي على ذكرها في خاتمة هذه المقالة.

ولكن ظهر منذ القرن السابع عشر فريق من المفكرين، انكر قيمة «البرهان والقياس العقلي» انكاراً مطلقاً، وذهب الى ان المنهج التجريبي هو المنهج الصحيح، الذي يمكن الركون اليه فقط. وعلى اساس مذهب هذا الفريق لا تقوم الفلسفة النظرية العقلية المستقلة عن العلم على وتد واساس، والعلم بدوره ثمرة الحواس، ولا تنصب الحواس إلاّ على ظواهر الطبيعة «Phenomene»، اذن فقضايا الفلسفة الاولى ـ بحكم كونها قضايا نظرية عقلية بحتة، وبحكم كونها تنصب على الجوهر والامور غير المحسوسة ـ لا قيمة لها، ولا يستطيع البشر اثبات او نفي هذه القضايا. ولا بد من اخراجها عن دائرة البحث، فهي امور لا يمكن التحقق منها.

اغوست كُنت (Auguste conte) المفكر الفرنسي المشهور في القرن

التاسع عشر واحد من مفكري الفلسفة العقلية النظرية، لكنه يؤمن في الوقت ذاته بفلسفة حسية قائمة على اساس العلم. ويريدون بالفلسفة هنا بيان علاقات العلوم ببعضها وبعض الفرضيات الأساسية التي تستخدم في كل العلوم او في اغلبها، وبحكم الشبه القائم بين هذه البحوث وبحوث الفلسفة الاولى من حيث العموم والشمول يطلقون عليها فلسفة. كما ان بيان مناهج البحث العلمي تسمى اليوم فلسفة العلوم.

تتكا هذه الفلسفة الحسية التي تبناها اغوست كُنت، وسائر النظم الفلسفية الحسية التي طرحها الفلاسفة الامبيرقيين (Empiriste) على العلوم الحسية، وتتحدد بحدود العلوم، ولا تتجاوز حدود تفسير عوارض وظواهر الطبيعة.

لا ينصب بحثنا في هذه المقالة على دراسة الفلسفة الحسية ومعالجة نظرية الفلاسفة الذين يرون الفلسفة الاولى فلسفة نظرية صرفة لا تعتمد التجربة والحس، ومن ثم لا تقبل التحقق.

فمناقشة هذا الفريق من المفكرين، وبيان جدوى البرهان والقياس العقلي واثبات قابلية قضايا الفلسفة الاولى للتحقق يأتي كل ذلك في مقالة اخرى ضمن سلسلة هذه المقالات.

اما في هذه المقالة فنحن نتحدث الى اولئك الذين ابدوا وجهة نظر في قضايا هذه الفلسفة سواء أكانت ايجاباً ام سلباً. نتحدث مع الماديين وانصار المادية الديالكتيكية (Matevialisme Dialectique) الذين ابدوا وجهة نظرهم

في قضايا هذه الفلسفة النظرية، دون ان يفرزوا هذه القضايا عن القضايا المرتبطة بالعلوم. والغريب حقاً ان هؤلاء المفكرين في الوقت الذي ينفون اويثبتون فيه قضايا لا سند لها من الحس والعلوم الحسية يطرحون انفسهم في نفس الوقت بوصفهم اتباع المنطق الحسي والتجريبي في جميع مجالات المعرفة!

في هذه المرحلة من البحث ينبغي ان يلتفت القارئ المحترم الى ان الفلسفة المادية وآخر اشكالها (المادية الديالكتيكية) فلسفة نظرية، وليست فلسفة حسية تجريبية، كما سيتثبت القارئ من هذه الحقيقة في المقالات اللاحقة.

على ان بعض المفكرين في اوربا الذين تابعوا الفلسفة الحسية لم يكونوا ماديين ولا الهيين في فلسفتهم، لان فلسفتهم الحسية محدودة بالقضايا المرتبطة بالعلوم الحسية، وهم مضطرون ـ على اساس منطقهم الحسي ـ الى السكوت بشان كنه الوجود.

وضعية اغوست كُنت ـ التي اشير اليها اعلاه ـ ابرز الفلسفات الحسية. لكن الفلسفة المادية بآخر اشكالها «المادية الديالكتيكية» ـ رغم انها بدات اعلامها برفع شعار الحس والعلوم الحسية، واستخدمت بعض قضايا العلم استخداماً مشوهاً لدعم ادعاءاتها ـ لم تلتزم اطلاقاً بالمنطق الحسي، فقد تناولت بالبحث قضايا الفلسفة الاولى التي ليس لها سند من الحس والتجربة. من هنا فسوف نتناول في هذه المقالة التعريف بهذه الفلسفة (التي

....

ورد الماديون ابحاثها سواء أرضوا ام لم يرضوا) والتمييز بينها وبين قضايا العلوم (حيث لم يميز بينهما الماديون).

اذن نعني بالفلسفة في هذه المقالة الفلسفة الاولى، التي هي فلسفة نظرية عقلية بحتة، ونهدف الى التمييز بينها وبين سائر الحقول التي تدعى اليوم العلوم. وبغية ان يتمكن القارئ المحترم من استيعاب تعريف الفلسفة بشكل جيد ويتجنب الخلط بين قضايا الفلسفه وقضايا سائر العلوم لا بد من ذكر هذه المقدمة المختصرة:

تشكل العلوم السائدة بين البشر اقساماً مختلفة، ويسمى كل قسم منها باسم خاص: الفيزياء، الكيمياء، الحساب، الهندسة، النجوم، الحياة، ... وكل قسم من هذه الاقسام يبين لنا لوناً من المعارف الخاصة، ونحن نستطيع ان نحدد قبل الورود الى اي حقل علمي طبيعة القضايا، التي ستقع نصب اعيننا؛ لوضوح اننا نعلم ان كل علم عبارة عن مجموعة قضايا تدور حول محور معين، وتتناول البحث حول اطراف موضوع معين، وهناك رباط خاص بين مسائل كل علم، يجمع شتاتها، ويميزها عن قضايا العلوم الاخرى.

اذن؛ بغية ان نتوفر على تعريف كل علم من العلوم، ونتمكن من تصنيف قضايا العلوم، يلزمنا ان نحدد موضوعات العلوم، وما لم نتعرف على موضوع علم الحساب او الهندسة مثلاً لا يمكننا ان نميز قضايا الحساب ومسائله عن قضايا الهندسة ومسائلها.

نقول بعد هذه المقدمة : ان الفلسفة بدورها تتكفل معالجة مشكلات خاصة، وتدور مسائلها حول موضوع محدد. والفلسفة لا تتدخل ابداً في القضايا المتعلقة بالعلوم، ولا تسمح ايضاً ان تتدخل هذه القضايا في حريمها.

الفلسفة عبارة عن مجموعة مسائل تقوم على اساس البرهان والقياس العقلي تتناول بالبحث مطلق الوجود واحكامه وعوارضه. تتحدث الفلسفة عن وجود وعدم وجود الاشياء، وتطالع بدقة احكام مطلق الوجود، ولا علاقة لها اطلاقاً باحكام وآثار موضوع او عدة مواضيع خاصة، خلافاً للعلوم التي تفترض ـ على الدوام ـ وجود موضوع او عدة مواضيع، وتبحث عن احكامها وآثارها، ولا علاقة لها بالبحث عن وجود وعدم وجود الاشياء. وبغية ان نوضح الموضوع بشكل اكبر نذكر المثالين التاليين :

أ ـ ان محيط كل دائرة يساوي (١٤ / ٣) من قطرها. هذه القضية ترتبط بالهندسة؛ لان مفهوم هذه القضية هو ان كل دائرة تتوفر على الوجود تتصف بان محيطها يساوي ١٤ / ٣ من قطرها. اذن فنحن افترضنا للدائرة وجوداً، ثم اثبتنا لها حكماً وسمة وهي ان محيطها يساوي ١٤ / ٣ من قطرها. اما اذا بحثنا عن وجود الدائرة او عدم وجودها في الخارج، وهل ان ما نتصوره دائرة في الخارج هو شكل مضلع ام لا؟ فهذا البحث يرتبط بالفلسفة، لاننا نتناول بالبحث وجود وعدم وجود الدائرة، ولا نبحث عن سماتها واحكامها.

ب ـ اذا تساءلنا حول الجسم وقلنا : هل ان لكل جسم شكلاً؟ وهل ان

البحوث، واذا تأملنا اي علم من العلوم نلاحظ انه يأخذ موضوعاً او مجموعة مواضيع مفروضة الوجود، ثم يعكف على البحث عن خواصها وآثارها. فأيٌ من العلوم لا يقرر وجود الموضوع او هوية وجوده، بل يبين احكام وسمات الموضوع المفروض وجوده، ويحيل تحديد وجود وماهية وجود الموضوع الى مجال آخر (الحس او البرهان الفلسفي).

يمكننا تلخيص ما تقدم فيما يلي:

نخطأ احيانا في تحديد خواص واحكام الاشياء فنقول مثلاً ان X ليس بمالح (سواء أكان حكماً يقينياً ام احتمالياً)، بينا هو مالح، والعكس يحصل احيانا. ونتورط احيانا بالجهل او الخطأ في أصل وجود وعدم الاشياء، فنقول: ان الروح لا وجود لها، وان الحظ له وجود في الخارج. يتضح اذن ان نظام البحث في المثالين المتقدمين ليس واحداً، بل لابد اولاً من اثبات وجود الشيء او اخذه مفروض الوجود، ثم نعكف على البحث عن احكامه وخواصه.

نعم نتوفر في كثير من الاحيان على تحديد ماهية وجود الشيء

لكل جسم تشعشعاً؟ فنحن نبحث عن موضوع يرتبط بالعلوم الطبيعية. اما اذا قلنا: هل الجسم الثلاثي الابعاد موجود في الخارج ام لا؟ وهل ما نراه جسماً ذا ثلاثة ابعاد هو في الواقع مجموعة من الذرات الفارغة؟ فالبحث هنا يرتبط بالفلسفة.

والعلة التي يرتبط بها بعد التوفر على معرفة احكام وخواص موضوع من المواضيع عن طريق البحث العلمي. مثلاً: نصل في الطبيعيات الى اثبات ان البروتون جزء من المادة يدور بسرعة حول النواة. ثم نقول: «اذن هناك حركة دائرية وضعية في الخارج».

من الواضح ان هذه النتيجة قضيتان، وليست قضية واحدة؛ اذ ان النتيجة الاولى «البروتون جزء من المادة يدور حول النواة» تعتمد على الدليل الفيزيائي والتجربة العلمية، بينا تتكأ النتيجة الثانية «هناك حركة دورية وضعية في الخارج» على النتيجة الاولى، لا على الدليل الفيزيائي او التجربة المباشرة.

ومن هنا يتضح ان الفلسفة ترتهن بالعلوم في بعض قضاياها فتفيد من قضايا العلم، وتنتزع[٤] قضاياها في ضوء نتائج العلم. كما ان

٤ـ اتضح حتى الآن الفرق بين الفلسفة والعلم. كما اتضحت ايضا حاجة العلوم للفلسفة المتمثلة باثبات وجود موضوعاتها. ونهدف هنا الى بيان الافادة التي تحصل عليها الفلسفة من قضايا العلم. فهي لا تفيد من قضايا العلوم، بحيث تصطف بعض مسائل العلوم الى جانب مسائل الفلسفة، او بحيث تستنتج القضية الفلسفية من القضية العلمية. بل تنتزع الفلسفة من قضايا العلوم قضية اخرى ذات طابع فلسفي.

وينبغي هنا التعريف بمفهوم الانتزاع، وبيان الفرق بينه وبين الاستنتاج؛ ليتضح ان المسالة الفلسفية ليست عين المسالة العلمية، وليست مستنتجة منها

العلوم في احكام بحوثها ترتهن وتحتاج الى الفلسفة.

بل منتزعة منها.

الاستنتاج: يطلق الاستنتاج حينما يستحصل الذهن على حكم جزئي من حكم كلي، فهو نقلة من الكلي الى الجزئي. مثلا: بعد ان يثبت لنا ان كل موجود فان، نستنتج ان الشجرة ـ التي هي موجود طبيعي ـ فانية. واذا اردنا صورة منطقية للاستنتاج نقول: (الشجرة موجود طبيعي، وكل موجود طبيعي فان؛ اذن الشجرة فانية). والملاحظة الدقيقة هنا تكشف لنا عن ان العلم بالجزئي وليد ونتيجة العلم بالكلي.

على ان مسائل الفلسفة لا تستنتج اطلاقاً من مسائل العلوم، اذ لابد ان يكون المستنتج منه اعم واكثر كلية من المستنتج، بينا ليس هناك اعم واكثر كلية من مسائل الفلسفة، حيث ان موضوعها الوجود المطلق، والوجود اعم الموضوعات واكثرها كلية.

الانتزاع: يطلق مصطلح الانتزاع في الفلسفة وعلم النفس عادة على لون خاص من النشاط الذهني، الذي يمكن ان نسميه «تجريد» ايضاً. فالذهن بعد ان يدرك مجموعة اشياء متشابهة، ويقارن بعضها ببعض، ويميز بين السمات المشتركة والسمات الخاصة، يخلق مفهوماً كلياً، يصدق على تلك الافراد الكثيرة. فيقال حينئذٍ ان هذا المفهوم الكلي أُنتزع من الافراد، مثل مفهوم الانسان، الذي ينتزع من زيد وعمرو وغيرهما. ويستعمل مصطلح الانتزاع في الفلسفة في مجالات اخرى.

والمراد هنا بالتحديد ان الفلسفة على اساس مسالة علمية تستدل

خاتمة المقالة

تتضح في ضوء البيان المتقدم الملاحظات التالية:

الملاحظة الاولى:

في ضوء اختلاف سنخ البحث الفلسفي عن سنخ البحوث العلمية بشكل تام، ليست هناك على الاطلاق اي مسالة علمية من اي علم من العلوم تشكل جزء من البحث الفلسفي وتدخل في صلبه. بل كل بحوث الفلسفة ـ سواء أكانت الهية ام مادية ـ منفصلة عن بحوث العلم، وتتناول بالدرس البحث عن الوجود وعدم الوجود، على اساس منهج

وتقتنص نتيجة فلسفية وعلى حد تعبير المنطق، تتخذ من المسالة العلمية صغرى لقياسها الفلسفي لا كبرى، وعلى هدي اصولها الكلية تستنتج نتيجة فلسفية.

اتضح اذن ان الفلسفة في نفس الوقت الذي تغاير فيه العلم فهي ترتبط معه برباط خاص، فالعلم يفيد من الفلسفة والفلسفة تفيد من العلم ايضاً. وسياتي ضمن المقالات القادمة ان حاجة العلوم الى الفلسفة لا ينحصر في ما اشرنا اليه، بل ان جميع القوانين العلميه الكلية تتوقف في يقينيتها وفي اتسامها بسمة القانون على مجموعة اصول كلية، يمكن للفلسفة فقط ان تتحمل مسؤولية البت بسلامة هذه الاصول.

خاص. ومن هنا يتضح جيداً تزلزل بعض الاوهام التي أسرت مفكري الفلسفة المادية التطورية (المادية الديالكتيكية).

يقول هؤلاء المفكرون ان الفلسفة الميتافيزيقية تتكأ على مجموعة مقدمات عقلية واوهام ساذجة، لا حجة عليها. بينا يقوم منهجنا على اساس العلم المعاصر، الذي يتقدم مستهدياً بالحس والتجربة، ويقدم لنا كل يوم آلاف النتائج من معامله، التي تثبت صدق ما نذهب اليه. ولا نركن اساساً لغير الحس والتجربة، ولا اثر لما وراء المادة في دراستنا. يقولون ان فلسفة ما وراء الطبيعة تنتهي الى طرق مسدودة، فتعطل البحث، وتميت حركة العلم. ولكن فلسفتنا ـ بحكم اعتمادها العلم ـ تتطور بتطوره.

تتضح الاجابة على هذه المقولة في ضوء ما تقدم. وستزداد وضوحاً ـ بعونه تعالى ـ في ضوء المقالات القادمة. لكن هؤلاء المفكرين لا بد ان يعرفوا ان البحث الفلسفي مستقل اساساً عن البحث العلمي، وان ماديتهم التاريخية، كما هو الحال في ميتافيزيقتنا تجلس الى جنب العلوم الحقيقية[٥]، وتفيد من نتائجها، التي تتكأ بدورها على البحث الفلسفي. وجوهر النزاع يكمن في تحديد صحة وسلامة

٥ـ تطلق العلوم الحقيقية مقابل العلوم الاعتبارية، والعلوم الاعتبارية هي ما يطلق عليه السلف مصطلح العلوم العملية نظير علم الاخلاق، وغيره.

المقدمات المطلوبة، التي تستنتجها كل من الفلسفتين[٦].

وشاهدنا على من نقول هو اننا لا نعثر فيما نقلناه من كلام هؤلاء المفكريين حتى على مسألة علمية واحدة طبيعية ام رياضية، ولا اثر لهذا الكلام في دراسات علوم الطبيعة والرياضة.

اذا لم تكن فلسفة ما وراء الطبيعة في تحول مستمر[٧] كما هو الحال في سائر العلوم فسر ذلك يعود الى ان سائر العلوم تقوم على اساس الفروض، فتتحول بتطور التجارب. لكن الفلسفة تقوم على اساس بديهيات، فتنتج وجهة نظر ثابتة؛ وشاهد ما نقول هو ان الفلسفة حينما تأخذ مقدماتها من العلوم نظير الفلك والجواهر والاعراض والبحوث الاخرى فهي في تحول وتغير بتحول وتغير الفروض العلمية.

٦ـ اذا فحصنا ارجاء دراسات المادية الديالكتيكية بدقة سنرى ان جميع مسائلها لون من الاستنباطات النظرية، التي اراد مفكروا المادية استنتاجها من النظريات والفرضيات العلمية.

سنميط اللثام في المقالات القادمة عن اصول المادية الديالكتيكية الفلسفية والمنطقية واحدا واحداً وسنوضح تهافتها، وسوف يتبين لنا كيف أُستنبطت هذه الاصول بشكل خاطئ من النظريات والفرضيات العلمية.

٧ـ بغية الوقوف على المفهوم الحقيقي لتكامل العلوم والفلسفة، وطبيعة هذا التكامل القائم في العلوم الطبيعية، والذي تفتقده الفلسفة، راجع مقدمة المقالة الرابعة.

والاغرب في هذا المجال ان هؤلاء المفكرين يسوقون لنا مقولتهم (المادية الديالكتيكية متطورة بتطور العلم) بوصفها نظرية ثابتة غير متغيرة (انتهت الى الطريق المسدود)!

الملاحظة الثانية:

نستخلص في ضوء ما تقدم من علاقة الفلسفة بالعلوم ما يلي:

أ ـ تحتاج العلوم الى الفلسفة لاثبات وجود الموضوع عامة.

ب ـ تختلف وجهة نظر الفلسفة عن وجهات نظر سائر العلوم اطلاقاً[8] وتقييداً. اي ان البحث المادي يثبت الوجود المادي او ينفيه، لا مطلق الوجود؛ لان محاولة كل علم تتحدد في اطراف موضوع بحثه، من هنا اذا كان موضوعه مادياً فنفيه واثباته لا يتجاوز حدود المادة،

٨ـ اوضحنا في الهامش (٢) و(٣) ان كل علم من العلوم يتخذ شيئاً او مجموعة اشياء بوصفها موضوع دراسته، ثم يعكف على اكتشاف سماته وآثاره، اما موضوع ومجال النشاط الفلسفي فهو الوجود المطلق. من هنا فكل علم من العلوم يسير في محيط محدود، ولا تتجاوز نظرياته حدود موضوعه، الذي هو الموجود الخاص، وكل علم من العلوم حينما يقرر وجود شيء فانما يقرره في دائرة عمله، واذا قرر نفيه فانما ينفيه في دائرة عمله. اما الفلسفة التي لها موضوع عام واتخذت من مطلق الوجود ميدان نشاطها فاذا قررت النفي فانما تقرر عدم وجود الشيء من الاساس.

وليس له حق النفي او الاثبات خارج حدود المادة، خلافاً للفلسفة حيث ان وجهة نظرها مطلقة، ولا تقتصر على موجود خاص.

في هذا الضوء من الممكن ان يثبت احد العلوم شيئاً، ولا تقتنع الفلسفة باثباته. او ينفي وجهة نظر، ولا تعتني الفلسفة بنفيه:

المثال الاول: في ضوء الاختبارات الفسلجية تحصل حين التفكير حالة خاصة في مادة الدماغ، تسمى عند علماء التجربة «الادراك»، وهذا يعني ان البحث المخبري بشأن الادراك يصل الى العثور على هذه الظاهرة المادية، ولكن هل هناك موجود آخر غير مادي يصاحب هذه الظاهرة المادية حال الادراك ام لا؟ الاختبارات والبحث التجريبي لا يجيب على هذا الاستفهام[٩]، اذ لو كان موجوداً فالبحث التجريبي لا يستطيع ان يدلنا عليه؛ لان كل مقدمة يمكنها ان تعطي نتيجة مسانخة لها.

ان الوجود والمادة في العلوم التجريبية يؤديان معنى واحداً، بحكم غرض فني خاص، فالمادة تساوي الوجود، ونفي الوجود يساوي نفي المادة. ولكن بحكم كون منظار الفلسفة اوسع مدى فالفلسفة لا تقتنع بمجرد ان ينفي البحث التجريبي وجود شيء ما، بل تستمر في بحثها.

المثال الثاني: يقول الرياضي ان طرفي المعادلة الجبرية المشتملان على ارقام سلبية او ايجابية يمكن نقل الرقم الايجابي من طرفه الى الطرف

٩ـ راجع المقالة ٣.

الآخر، ونحوله الى رقم سلبي وبالعكس. وهذا كلام برهاني وحق.

توافق الفلسفة على هذا الكلام باعتباره ثبوت لنتائج مثبتة، لا باعتباره تحويل الوجود الى عدم او بالعكس. على اي حال مثل العلوم والفلسفة مثل حاطب يحمل فاسه ويتجه صوب الجبل ليحتطب، فاذا نزل شخص من الجبل وقال له لا تذهب ليس هناك شيء، فيفهم ان الجبل لا حطب فيه، لان الشيء والحطب متعادلان في ذهن وغرض الحاطب، على ان النازل من الجبل لا يعني ان ليس هناك اي شيء موجود جبلٍ وحجر وشوك وخضرة. واذا واجه النازل بكلامه صياداً يحمل سلاحه صاعداً الى الجبل فسيعني الشيء ـ لدى الصياد ـ الصيدَ، لان الصيد والشيء لدى الصياد امر واحد. وهكذا...

لكن الشخص الذي لديه هدف عام يفهم من مقولة (لا شيء هناك) معنى واسعاً جداً، بحيث يضطر الى تكذيب النازل من الجبل.

نستنتج مما تقدم:

«لا يمكن رد نظرية فلسفية ايجابية او سلبية في ضوء نظرية سلبية او ايجابية تعد في مجالات العلوم»

الملاحظة الثالثة:

يعكف البحث الفلسفي ـ كما تقدم ـ على اثبات وجود وعدم الاشياء. فاذا لم يكن البحث الفلسفي مقنعاً ومؤثراً بالنسبة الى باحث

ما (اي لا يستطيع ان يوصل علماً يقينياً بوجود شيء) فهذا الباحث يدعى سوفسطائي (مثالي)، يقف في النقطة المقابلة للفيلسوف. ومن هنا فالاتجاه الذي يتصدى الى اثبات وجود وعدم الاشياء ينقسم بحسب القسمة الاولية الى سفسطة[١٠] وفلسفة[١١]. [١٢] كما ان المذهب الفلسفي ـ من زاوية اثبات او نفي ما وراء الطبيعة ـ ينقسم الى مذهبين ما ورائي (ميتافيزيقي)[١٣] ومادي. كما ان المذهب المادي من زاوية اختلاف

10- Realisme.

11- Idealisme.

١٢ـ سنقدم ايضاحات في المقالة الثانية بشأن مصطلح المثالية والواقعية.

١٣ـ ميتافيزيقيا كلمة يونانية مركبة من كلمتين (ميتا) وتعني ما بعد، و(فيزيقيا) وتعني الطبيعة، فتصبح دلالة الكلمة ما بعد الطبيعة.

ينقل في تاريخ الفلسفه ان ارسطوا كتب في جميع علوم عصره (القرن الرابع قبل الميلادي)، باستثناء الرياضيات. ومجموعة مؤلفاته تشكل دائرة معارف، تشتمل على ثلاثة اقسام:

الاول: العلوم النظرية، وتشمل الكتب المختلفة في الطبيعيات، وكتاب الفلسفه الاولى يأتي في خاتمة هذا القسم.

الثاني: العلوم العملية، وتشمل الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن.

الثالث: العلوم الابداعية، وتعني فن الشعر والخطابة والجدل.

وقد أُطلق مصطلح ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقيا) على الفلسفة الاولى

مستنده من منطق ثابت او منطق متحول ـ ينقسم الى مذهب مادي ميتافيزيقي، ومذهب مادي تطوري (ديالكتيكي)[١٤]. وكل مذهب من

بحكم مجيئها حسب ترتيب التاليف بعد الطبيعيات، وبحكم كون المؤلف لم يعطها عنوانا واسماً خاصاً، ثم فسرت كلمة ما بعد الطبيعة خطأً من قبل المترجمين بما وراء الطبيعة وعلم المجردات. واطلق على الفيلسوف الالهي مصطلح الميتافيزيقي. ورغم ان هذا الخطأ لم يكن سوى خطأ لفظي، لكنه اضحى منشأ اخطاء معنوية كثيرة.

اذا راجعت كتب الفلسفة الماديه تلاحظ انهم يفسرون الميتافيزيقيا بـ «العلم الباحث عن الله والروح»، على ان القارئ المحترم ينبغي ان يتجنب هذا الخطأ، ويتوهم ان موضوع المتافيزيقيا هو البحث عن الله والروح، بل موضوع بحث الميتافيزيقيا (الفلسفة الاولى) ـ كما نقدم ـ هو مطلق الوجود، ومن الممكن ان يكون شخص ما ميتافيزيقياً لكنه مادي في نفس الوقت، واذا اردنا ان لا نبعد كثيراً عن المصطلح الرائج اخيراً فكلمة ميتافيزيقي تطلق على المذهب الذي يؤمن بما وراء الطبيعة ايضاً.

١٤ـ **الديالكتيك** (Dialectique): كلمة يونانية مشتقة من اصل (Dialogos)، التي تعني البحث والمناظرة.

استخدم سقراط المفكر اليوناني الكبير نهجاً خاصاً في البحث والمناظرة مقابل مجادليه، ليرفع الابهام ويثبت لهم خطأ ما يذهبون اليه، واعتمد في نهجه على البدء من الاستفهام عن مقدمات بسيطة، فيستل من مجادله

المذاهب المتقدمة ينقسم الى اقسام اخرى حسب اجتهادات تلامذته

اعترافاً، ثم يستمر في اسئلته حتى يلتفت مجادله الى انه قد اعترف بمدعى سقراط، وسمي هذا النهج بـ «الديالكتيك»، ويعرف اليوم هذا النهج الحواري في علوم التربية والتعليم بالمنهج السقراطي.

وقد اطلق افلاطون تلميذ سقراط هذا المصطلح على اسلوبه الخاص في هداية العقل الى كسب المعرفة الحقيقية. اذ يقرر افلاطون: ان العلم لا يتعلق بالجزئيات المحسوسة، اذ لا بد ان يكون متعلق العلم امراً كلياً لا جزئياً. والمعرفة الحقيقية تتمثل بادراك المثل، وهذه المعرفة قائمة في روح كل فرد قبل ان يأتي الى هذا العالم، فالعلم في هذا العالم تذكر واستعادة لما مضى. ذهب افلاطون الى ضرورة تذكير النفس بالماضي عن طريق الرياضة الفكرية والعشق والذوق الوجداني. وقد وسم افلاطون نهجه هذا في كسب هذا اللون من المعرفة بـ «الديالكتيك».

المفكرون المحدثون نظير «كَنت» الالماني وغيره استخدموا مصطلح الديالكتيك في مجالات اخرى.

اما هيجل المفكر الالماني الشهير، والذي يعد من فلاسفة النصف الاول للقرن التاسع عشر، فقد اختار منطقاً ومنهجاً خاصاً لتوجيه العقل في الكشف عن الحقائق، ووسمه بـ «الديالكتيك». وسيأتي بيان منطق الديالكتيك الهيجلي في المقالات القادمة.

لم يكن هيجل في نظرياته الفلسفية مادياً، لكن كارل ماركس وانجلز اللذين اخذا منه منطق الديالكتيك كانا ماديين، يتابعان فلاسفة القرن الثامن

واختلاف وجهات نظرهم.

على ان اهمية هذه التقسيمات تنحصر بالبعد التاريخي للفلسفة، اما لدى الباحث النقدي، الذي لا يهدف إلّا الى تمييز الحق من الباطل، وعزل الصدق عن الكذب فليست هناك قيمة مهمة لهذه التقسيمات.

عشر الماديين. فاقاما نظرياتهما المادية على اساس منطق هيجل، وولدت المادية الديالكتيكية، التي هي في الواقع تركيب من فلسفة القرن الثامن عشر المادية ومنطق هيجل.

الحركة اصل من اصول منطق الديالكتيك كما سيأتي بيانه. فالديالكتيك يقول ان الاشياء يجب قراءتها وهي في حال تحول وحركة. الديالكتيك ـ وفق ادعاءه ـ يعد الجمود والرتابة خاصة من خواص التفكير الميتافيزيقي. ومن هنا وسم مفكروا الفلسفة المادية الديالكتيكية الفلسفة المادية السابقة، التي قامت على اساس الجمود والرتابة بالمادية الميتافيزيقية، اي المادية ذات النهج الفكري الميتافيزيقي. وعلى هذا الاساس تقف المادية الديالكتيكية مقابل المادية الميتافيزيقية.



المَقَالَةُ ٱلثَّانِيَةُ

اَلْفَلْسَفَةُ وَٱلسَّفْسَطَةُ

اَوِ ٱلْوَاقِعِيَّةُ وَٱلْمِثَالِيَّةُ

المقالة الثانية

الفلسفة والسفسطة[1] او الواقعية والمثالية

حينما يلاحظ كلُ واحد منا ذاته وحياته، ثم يرجع الى ايامه السابقة، ويذهب الى الوراء لايام حياته ووجوده التي يتذكرها، فسوف يجد انه منذ اليوم الاول ـ الذي فتح فيه عينيه، وعكف على مراقبة جمال وقبح هذا العالم ـ قد رأى بشكل طبيعي وللوهلة الاولى: ان اشياء العالم تقع خارج ذاته، وقد مارس في محيط هذا العالم الخارجي بعض الاعمال بحكم ميوله ودوافعه الذاتية. (على ان لا ننسى اننا نقع في قراءة ومراقبة العالم باخطاء تتكشف لنا تدريجياً). ولو قام بتكرار هذا العمل، واختبر رؤيته في كل مرحلة من مراحل حياته المختلفة فسوف تتجلى امامه الفكرة السابقة: (ان هناك عالماً خارج ذاتي، امارس فيه بعض النشاطات حسب ميولي).

---

١ ـ السوفسطائيون (سوفيست) جماعة من مفكري عصر ما قبل سقراط، عرف منهم بعض الاعلام. نفيد ـ في ضوء التركة التاريخية التي

بين ايدينا ـ ان ظهور السفسطة لدى اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد حصل اثر عاملين: الاول ـ ظهور الافكار والمذاهب الفلسفية المتنوعة والمتناقضة والغريبة، والآخر ـ شيوع فن الخطابة شيوعاً فاحشاً، خصوصاً الخطابة القضائية. اي ان هناك ظاهرتين:

ظاهرة المذاهب الفلسفية المختلفة التي يطرح كل منها وجهة نظر خاصة حول الكون، ويحاول نقض وجهات النظر الاخرى. هذه من زاوية، ومن زاوية اخرى ظاهرة النزاعات المالية التي حصلت جراء حادث تاريخي وقع في تلك البلاد، مما افضى الى رفع هذه النزاعات لدى المحاكم، وظهور طبقة محامي الدفاع، فانتعاش سوق خطابات الدفاع امام جماهير المشاهدين التي تكتظ بهم قاعات المحاكم.

تطور امر الخطابة تدريجياً، وافتتح اساتذة هذا الفن صفوف تعليم اصوله وقواعده، مقابل اجر يتقاضونه من التلاميذ، فتوفروا على ثروة طائلة، جراء هذه الممارسة.

سعت جماعة المحامين الى التماس الدليل لاثبات كل مدعى، سواء أكان حقاً ام باطلاً واقاموا الادلة احياناً لدعوى طرفي النزاع، وافضى الامر الى الاعتقاد بعدم وجود حق وباطل في الواقع، وعدم وجود صدق وكذب يتطابق مع وجهة نظر الانسان حيناً ويخالفها حيناً آخر. بل صار الحق ما يراه الانسان حقاً والباطل ما يحسبه الانسان باطلاً. واخذ هذا الاعتقاد يتحول بالتدريج الى عقيدة كونية، فقالوا ان الحقيقة عامةً رهن شعور

وادراك الانسان، وما يدركه كل فرد من شؤون الكون فهو الحق الصحيح، واذا اختلفت وجهة نظرين فكلتاهما صحيحتان.

لقد مر هذا الفريق في مختلف علوم وفنون عصرهم، فَسُمُوْا (سوفسطائي)، اي العالم، ولعل الصحيح هو سوفسطي تعريباً لكلمة (سوفيست)، لكن هذا النعت اخذ يطلق فيما بعد على اولئك الذين استخدموا المنهج المشار اليه اعلاه، اي الذين لم يتقيدوا باى اصل علمي ثابت، فهم سوفسطائيون.

احد مشاهير السوفسطائيين (Protagoras) بروتاجوراس، الذي قرر ان «الانسان مقياس كل شيء». فكل حكم يصدر عن كل انسان يتطابق مع ما استوعبه وفهمه، ومن هنا فهو حق، لان الحقيقة لا تتعدى ما يفهمه الانسان، وحيث ان الآدميين يختلفون في الفهم والادراك، وما يراه فردٌ حقاً يراه الآخر كذباً، ويجده الثالث امراً مشكوكاً، اذن فالامر الواحد حق وكذب وصواب وخطأ.

جورجياس (Gorgias) علم آخر من اعلام السوفسطائيين. وقد نقلت عنه براهين تؤكد استحالة وجود الشيء، واذا وجد ـ من باب فرض المحال ـ فهو لا يمكن معرفته، واذا عُرف ـ من باب فرض المحال ـ فهو مما لا يمكن تعريفه وتحديد سماته للآخرين. وقد طرح جورجياس ادلةً على دعواه الثلاثة، وقد ذكرت ضمن ترجمته في كتب تاريخ الفلسفة.

عكف سقراط وافلاطون وارسطو على مواجهة جادة مع

السوفسطائيين، وكشفوا عن مغالطاتهم واثبتوا ان للاشياء ـ بغض النظر عن ادراكنا ـ واقعاً، ولها سمات خاصة. والحكمة عبارة عن العلم باحوال اعيان الموجودات كما هي موجودة، وان الانسان قادر على ادراك الحقائق اذا سلك الطريق الصحيح في تفكيره. ولهذه الغاية حرر ارسطو قواعد المنطق، لتمييز الخطا عن الصواب في التفكير، والتوفر على نهج التفكير السليم.

ثم ظهرت جماعة اخرى منذ ارسطو واستمرت بعده، وسم اتباعها بـ اللادريين او الشكاك، وسمي منهجهم (Sceptieisme). وقد حسبت هذه الجماعة انها سلكت الطريق الوسط، فلا هي تابعت السوفسطائيين وقررت عدم وجود واقع خارج الذهن الانساني، ولا هي وافقت على مذهب سقراط وقررت امكانية الوصول الى حقائق الاشياء. بل ذهبت الى ان الانسان يفتقد الوسيلة المطمئنة للوصول الى حقائق الاشياء. فالحس والعقل كلاهما يخطأن، والاساليب المنطقية التي رسمها ارسطو لا تكفي لصيانة الفكر عن الخطأ، ويبقى السبيل الصحيح للانسان هو التوقف في جميع القضايا وعدم اصدار رأي حاسم. حتى في قضايا الحساب والهندسة، حيث يجب ان يتلقاها الانسان تلقياً احتمالياً مردداً.

كان اتباع هذا المذهب كثيرين في العصر اليوناني ثم في مدرسة الاسكندرية واستمر بالحياة عدة قرون بعد ميلاد السيد المسيح. وقد ظهرت اخيراً ـ في القرن التاسع عشر ـ اتجاهات فلسفية قريبة لهذا الاتجاه، وسنأتي على درس هذه الفلسفات في القادم من هذا البحث. اما في هذه المقالة

فسوف نثبت بطلان المنهج السوفسطائي الذي يلتقي من زاوية مع المثالية، ويقابلان الواقعية (الفلسفة).

وينبغي هنا ايضاح مصطلحي المثالية والواقعية، فقد جاء مصطلح المادية - في كتب الماديين المحدثين عادة - مقابل مصطلح المثالية. وكان جميع المفكرين غير الماديين مثاليون. وبغية ان يتضح للقارئ المحترم استعمال هذين المصطلحين بشكل افضل، ويتجنب الاخطاء الناشئة جراء الظلال التاريخي الذي تركه الاستخدام المتنوع للمصطلحين خصوصاً مصطلح المثالية، نحاول هنا الوقوف على تحديد المصطلحين في ضوء قراءة نظريات الفلاسفة وعلى اساس ما افادته دائرة المعارف الانجليزية:

المثالية: (Idea) كلمة يونانية، ذكرت لها معانٍ متعددة نظير: الظاهر - الشكل - النموذج ... وهي مشتقه من اصلها اليوناني (ايده ئيو) اي رؤية. وافلاطون هو اول من استخدم هذا المصطلح في تاريخ الفلسفة. حيث استخدمها انطلاقاً من احد معانيها اللغوية (النموذج) في مجال مجموعةٍ من الحقائق المجردة التي ذهب اليها وتعرف اليوم بيننا باسم (المثل الافلاطونية).

ذهب افلاطون الى ان لكل نوع من انواع الموجودات المادية وجوداً عقلانياً مجرد، وافراد هذا النوع المحسوسة تمثل ظلالاً وتجلياً له، وهو النموذج الكامل لهذه الافراد، اي(Idea) ، وقد ترجم هذا المصطلح في العصر الاسلامي الى (المثال). لا ينكر افلاطون وجود الافراد المحسوسة، بل ذهب الى ان وجودها متغير جزئي فان، خلافاً للمثال الكلي الثابت الذي لا يفنى.

آمن الاشراقيون ـ من بين حكماء المسلمين ـ بالمثل الافلاطونية. وقد اشار الشاعر الايراني (ميرفندرسكى) الى هذا الموضوع في قصيدته المشهورة، حيث قال فيها:

ان للدنيا بنجومها الجميلة والمثيرة
صورة باطنية كما لها صورة ظاهرية
واذا حصلنا على صورتها الباطنية
بواسطة سُلم المعرفة فهو مطابقة للاصل والباطن
ان الصورة العقلية الدائمة والخالدة
مجموعة وواحدة مع عناصرها وبلا عناصرها
لقد فتق العرفاء السالفون سر هذه
الجوهرة وسرها يدركه العارفون
ولا يستطيع اي فهم سطحي تلقي
هذه الجوهرة سواء اكان فهم ابو نصر الفارابي او فهم ابن سينا

على ان الشيخ الرئيس ابن سينا يمثل اشد المخالفين لنظرية المثل الافلاطونية، وقد وجه لها طعوناً بلغت حد التشنيع.

ذهب افلاطون الى ان الافراد المادية المتغيرة تدرك بالحواس، لكن العلم لا يتعلق بها؛ لان العلم انما يتعلق بالامر الكلي الخارج عن دائرة الزمان والمكان، وليس هو إلّا «المثل». وعلى اساس ما يستفاد من كتب تاريخ الفلسفة

لم يستعمل مصطلح المثالية حتى اواخر القرن السابع عشر في ما عدا «نظرية المثل»، لكن هذا المصطلح توفر لاحقاً على مجالات كثيرة جداً للاستعمال، حتى قيل ان اي مصطلح في العالم لم يتوفر على هذا العدد من المجالات.

اما المعنى الاصطلاحي الذي ذاع اخيراً وعلى اساسه يفسر الماديون «المثالية»، وقد اخذته هذه المقالة نصب عينها فهو: "Idea" تعني مطلق التصورات الذهنيه الاعم من الحسية والخيالية والعقلية، والمثالية تعني منهج اولئك الذين يرون اصالة التصورات الذهنية، اي ان هذه التصورات صناعة ذهنية بحتة، ولا يرون وجوداً خارجياً لهذه الصور في عالم الواقع.

اعتبرت هذه المقالة المنهج المثالي نقيضاً للواقعية ومرادفاً للسفسطة، بحكم كونه ينكِر امراً بديهياً ويذهب الى ان عالم الخارج لا وجود له، وهو عين الاساس الذي تعتمده السفسطة.

على ان لا نغفل ان الماديين - رغم تفسيرهم المتطابق مع ما تقدم لمصطلح المثالية - اغفلوا التحولات اللغوية التي طرأت على المصطلح منذ عهد افلاطون الى اليوم، كما اغفلوا المعاني المختلفة التي اكتسبها هذا المصطلح، فعدّوا المفكرين اللاماديين نظير افلاطون وارسطو وديكارت وكَنت وغيرهم مثاليين، وذهبوا الى ان مخالفة اصول المادية تؤدي الى الانجرار صوب المثالية، اي «السفسطة». خذ الدكتور تقي اراني مثلاً، ففي كتيبه الماديه الديالكتيكية عرف المثالية بالتعريف المتقدم، ثم طرح مذهب المثالي الشهير «باركلي»، ومذهب ديكارت في باب الخواص الاولية والثانوية للاجسام،

ومذهب كَنت في تصورية الزمـان والمكان، فقال مقرراً: «ان تفـصيل البحث في الوان المثـالية يخـرج منـا عن مـوضـوع مقـالتنا ويفـضي الى الاسـهـاب؛ لوضـوح ان للمثـالية انقسامـات كثيرة، وكل فـيلسوف نسج تصـوراته وفق خيـاله الخاص، واستـخدم وفـق تحقيـقه الخـاص الدليل لاثبات مـدعاه في ان العالم امر ذهني تصوري.»

لا نريد بالفات الـنظر الى هذا الموضوع المناقشـة في الاصطلاح، اذ لكل فيلسـوف الحق باتخاذ مصطلح خاص، واي مـانع في ان نجعل المثالية مـقابل المادية؟ لكن المثاليـة سيكون لها حينئذٍ معنى آخر غـير مفهـوم اصالة الذهن. انما نقصد تجنب الوقوع في الهفوات والاخطاء جراء تنوع الاصطلاح.

والحق ان المثاليـة التي تعني اصالة التصور والذهـن تقع في النقطة المقابلة للواقعية التي تعني اصالة الواقع، والمثـالي هو من ينكر العالم الواقعي خارج الذهن، نظيـر بروتا جـوراس "Protogoras" وجـورجيـاس "Gorgias" في العصـر اليوناني، وباركلي "Berkeley" وشوبنهاور "Schopenhauerr" من المحدثين الاوربيين. اما الالهـية والروحية فلا علاقة لهـا بالمثالية؛ فنحن رغم رفضنا لكل اسس المثالية، ومجانبتنا لاي لون من الوان اصالة الذهن، نثبت عقائدنا الالهية والروحية بالادلة المتقنة، وعلى اساس نظرة واقعية.

الواقعـية: "Reel" الاصل اللاتيين الذي اشتـقت منه هذه الكلمة ويعني الواقع، وقد استخدمت هذه الكلمة على طول التاريخ في معانٍ مختلفة.

أ ـ شغل رجال الفلسـفة المدرسية (Scolastique) بشكل اساس في العـصر

الوسيط البحث والجدل الكبير حول الوجود الكلي، فهل ان الوجود الكلي (نظير الانسان) موجود ام لا؟ وعلى افتراض وجوده فهل هو موجود في الذهن ام في الخارج؟ وهل له في الخارج وجود مستقل ام لا؟

سمي القائلون بواقع مستقل للكلي بـ «الواقعيين»، وسمي الذين لا يؤمنون باي نحو من الوجود الكلي، لا في الخارج ولا في الذهن، ويرون الكلي مجرد لفظ فارغ بـ «الاسميين» (Nominaliste)، وهناك فريق ثالث ايضاً ذهب الى ان للكلي وجوداً ذهنياً ووجوداً خارجياً ضمن الافراد، وسمي هؤلاء بالمثاليين او التصوريين.

نشير هنا الى موضوع لا يخلو التذكير به من الفائدة: لم تميز الفلسفة المدرسية بين قضيتين:

الاولى: مسألة الوجود الكلي.

الثانية: مسألة المثل الافلاطونية.

فقد اختلط امر هاتين القضيتين، رغم انهما قضيتان مستقلتان في طرح حكماء المسلمين، كما يقف على ذلك القارئ البصير بفلسفة الاسلاميين. تطرح القضية الاولى في المنطق وتطرح احيانا في الفلسفة، ولعامة الفلاسفة نهج جازم في هذا المجال، وليس بينهم خلاف حول الموضوع. اما القضية الثانية فتطرح في الفلسفة عبر فصل مستقل، وليس للفلاسفة نهج موحد في هذا المجال، بل نفاها بعضهم واثبتها بعض آخر. إلاّ ان هذا البحث في ضوء الصورة التي جاء بها في العصر الاوربي الوسيط كان هراءً لا معنى له.

حينما ناخذ بنظر الاعتبار هذا المفهوم الفطري[٢] لدى الانسان

ذهب المرحوم فروغي في المجلد الاول من كتابه «تطور الحكمة في اوربا» ـ بعد نقل النزاع بشأن الكليات في العصر الوسيط ـ الى القول: «تلاحظ ان البحث حول الكليات لم يكن هراء وعبثا بالمرة، بل هو في احد معانيه جدال المؤمنين بوحدة الوجود والمنكرين لها». لكن الايضاح المتقدم يؤكد لنا ان هذا النزاع هرآء، وان منشاه القضيتان المتقدمتان ولا علاقة له بمسالة وحدة الوجود.

ب ـ المفهوم الآخر للواقعية هو المفهوم المستخدم اخيراً في المصطلح الفلسفي، اي اصالة الواقع الخارجي، والواقعية بهذا المفهوم تقابل المثالية فقط، بمعنى اصالة الذهن والتصور، ومراد هذه المقالة عين هذا الاصطلاح.

وتستخدم كلمتي المثالية والواقعية في الأدب، ليدل النهج الواقعي على الكتابات التي تعتمد على معطيات الواقع وظواهر المجتمع، بينا يراد من النهج المثالي تلك الكتابات التي تعتمد الخيال الشعري للكاتب او المتحدث.

٢ـ بغية ان نرفع ابهاماً هنا ينبغي التذكير بان المعلومات الفطرية او الفطريات تستخدم في موردين ومعنيين وفق المصطلح الفلسفي:

الاولـ المعلومات التي تنبثق بشكل مباشر من العقل، وتجدها القوة العاقلة بالطبع ـ بلا حاجة الى الحواس الخمسة او الى شيء اخر ـ حاضرة لديها.

هناك خلاف بين المفكرين حول وجود وعدم وجود مثل هذه

فسوف نندهش للوهلة الاولى عندما نسمع ان هناك آدميين في العالم لا يؤمنون بواقع عالم الوجود الخارجي، او ينكرون الواقع اساساً، اجل نندهش خصوصاً اذا قالوا لنا ان هؤلاء الآدميين مفكرون وباحثون، قضوا سنين من حياتهم في سبيل حل معضلات الوجود، وكان من بينهم امثال باركلي[٣] وشوبنهاور[٤].

المعلومات، فافلاطون يرى ان جميع المعلومات فطرية وما العلم إلاّ تذكر، اما ديكارت (Descartes) واتباعه فقد ذهبوا الى ان بعض المعلومات فطرية وناشئة من العقل، بينا انكر فريق من المفكرين هذا اللون من المعلومات من حيث الاساس.

الثاني ـ الحقائق المسلمة التي تتفق عليها كل العقول، ولا مجال لاحد في انكارها او الشك بها، واذا أنكرت على لسان احد فهو يذعن بها عملاً، ويراد في متن هذه المقالة اعلاه المعنى الثاني لا الاول.

٣ـ جورج باركلي (Berkeley) : اسقف انجليزي، ولد عام ١٦٨٥م، وتوفى عام ١٧٥٣م. في ضوء ما يستخلص من ترجمته الشخصية وفي ضوء نظرياته يُعد احد الفلاسفة الحسيين التجريبين (Empiriste)، اي ممن يرى ان الحس والتجربة منشأ كل العلوم، وممن ينكر المعلومات العقلية والفطرية التي آمن بها بعض حكماء اوربا. وقد تابع في مذهبه المفكر الانجليزي معاصره جون لوك، لكنه لم يؤمن بوجود واقعي للمحسوسات، ولم يرَ العوامل الخارجية منشأ للحس. واتخذ من خطأ الحواس دليلاً

لاثبات ان الحس ليس دليلاً على الوجود الخارجي للمحسوسات.

ذهب باركلي الى ان للتصورات الذهنية وجوداً حقيقياً، وعن هذا الطريق يثبت وجود النفس، ويقرر: ان ادراك الآدمي يتطلب مُدركاً وهو النفس. حاول باركلي ان لا يطرح نفسه كمفكر لوجود الاشياء، لكنه نفسه يقول اننا اذا فحصنا بدقة قولنا «x موجود» فسوف نجد انه يعني: «انني ادرك لـ x وجوداً»، فاذا قلنا مثلا ان السماء موجودة او الارض موجودة او الجبل موجود او البحر موجود او قلنا ان الشمس مضيئة وللجسم بعد والارض تدور فحقيقة هذه القضايا عند التحليل تعني: «اننا توفرنا على علم على هذا النحو»، اذن فالتوفر على الوجود يعني الوجود في ادراك المدرك.

قرر باركلي انني ليس سوفسطائياً، لانني لا انكر وجود الموجودات، لكن مفهوم الوجود لدي يختلف عما يحسبه الاخرون، فانا اقول ان التوفر على الوجود يعني الوجود في ادراك المُدْرِك.

ذهب باركلي ـ كما تقدم ـ الى ان الحس منشأ العلم، لكن منشأ الحس ليس هو الوجود الخارجي للشيء، وقد آمنَ بوجود النفس كقوة مدركة، كما آمن بوجود الله ايضا. وقد استدل على اثبات وجود الله، كما يلي:

نلاحظ ان صور المحسوسات تظهر في اذهاننا على نظام واتساق خاص، ثم تذهب، وهذا الظهور والذهاب لا يقع تحت اختيارنا، مثلاً: نحس احياناً ان الوقت نهار، وعندئذ لا نستطيع ان نحس بالليل، ثم بعد بضع ساعات نحس انه ليل، وعندئذ لا يمكننا ان نحس انه نهار، وهكذا نعثر في

سائر المدركات السمعية والبصرية على نظام وترتيب خاص، ومن هنا نفهم ان هناك ذاتاً اخرى تخلق في اذهاننا هذه التصورات بالترتيب والنظام الخاص، وهي ذات الباري تعالى.

٤ـ **شوبنهاور:** مفكر الماني مشهور، ولد عام ١٧٨٨م وتوفى عام ١٨٦٠م. شوبنهاور زعيم المتشائمين في العالم، وقد راى الحياة مليئة بالالم والمتاعب والدنيا ماتماً حزيناً، قضى اكثر حياته في وحدته، وظل اعزباً حتى وفاته.

ويبدو انه وقع منذ شبابه في اوهام الخوف التي لا اساس لها، فكان يستوحش لاتفه الاسباب، فيهرع من فراش نومه ليلاً عند سماع اوطئ الاصوات صوب مسدسه كالمجانين، وقد قيل ايضاً ان التشاؤم ارث انتقل اليه من اجداده، وقد كان اباه تاجراً ترافقه الكآبة والملل، وقد ختم حياته بالانتحار.

عانى شوبنهاور في حياته الشخصية كثيراً من الحرمان والمصاعب، لم تحصل كتاباته ومقالاته على القراء في عصره، ولم يظهر الناس رغبة بقراءتها. قرر ان يعمل مدرساً للفلسفة في جامعة برلين، ولكن لم يسجل في الفرع الذي قرر التدريس فيه سوى ثلاثة اشخاص متخلفين، فاضطر اخيراً ان يُلقن جارته ـ التي تشتغل بالخياطة ـ افكاره، لكن علاقتهما الثقافية ادت الى نزاع ومشاجرة بالايدي، فاقامت المرأة عليه دعوى لدى المحكمة، فحكم شوبنهاور بدفع الغرامة على جريمة الضرب والجرح.

لم يؤمن شوبنهاور خلافاً لديكارت واتباعه بالمعلومات والتصورات العقلية. بل ذهب الى ان الحس منشأ كل التصورات، ومبدأ كل العلوم، وليس للعقل سوى التصرف في معطيات الحواس.

من هنا يعد شوبنهاور مثاليا، فهو يرى ان جميع المعلومات لا حقيقة لها، وان العالم الذي ندركه بالحس والعقل (عالم المادة) ذهني محض، بل يذهب الى ابعد مما ذهب باركلي، حيث رأى هذا الاخير ان وجود الادراك والقوة المدركة وجود حقيقي، بينا ذهب شوبنهاور الى ان هاتين الظاهرتين لا حقيقة لهما، لكنه وجد ان شيئاً واحداً حقيقياً في هذا العالم وهو (الارادة)، وقرر ان حقيقة الكون ارادةٌ، وان الانسان يدرك حقيقته التي هي الارادة بلا وساطةٍ من الحس والعقل. وان الارادة في ذاتها حقيقة مطلقة ومستقلة بالذات وخارجة عن حدود المكان والزمان، وكل حقائق الكون درجات من الارادة.

على هذا الاساس فشوبنهاور ـ رغم انه لا يرى لعالم المعلومات حقيقةً ويعد لهذا السبب مثالياً ـ يؤمن بعالم حقيقي، وراء عالم المعلومات، لا يدرك بالحس والعقل، وهو عالم الارادة. ومن هنا يمكن عده واقعياً.

وعلى اساس هذا الاتجاه ذهب شوبنهاور مذهباً خاصاً بشان الحياة واللذة والحب والمرأة والسعادة الحقيقية. يقول ان الارادة التي هي اصل وحقيقة العالم وامر وحداني، لكنها مصدر الشر والفساد، لانها عندما تحل في عالم الكثرة فهي الامر الوحيد الذي يريد دوام الوجود، ومن هنا تضطر

لكننا اذا ركبنا جادة الصبر، والقينا نظرة على التاريخ الشخصي لحياة هؤلاء المفكرين سنرى ان اياً منهم لم تلده امه سوفسطائياً، ولم يبدأ بالسفسطة ناطقاً، ولم يضيّع فطرةالادراك والارادة الانسانية، لم يبكِ بدل ان يضحك او يضحك بدل ان يبكي، ولم يستخدم الباصرة لاستماع المسموعات أو العكس، ولم ينم حينما يريد الاكل او العكس، ولم يطبق شفتيه لكي يتكلم، او يتكلم كلاماً مضطرباً. بل عاش هؤلاء

للظهور بمظهر الانانية وعبادة الذات لدى الافراد، فتتعارض الانانيات وتثير الخصومة والنزاع والشر والفساد.

يقول: ان اللذة امر عدمي والالم امر وجودي، والحب بين الجنسين مصدر الشقاء، وهو في حقيقته ارادة الحياة التي تهدف الى ادامة التناسل، فتغري طبيعة الانسان باللذات التي تطرب القلوب، بغية تحمل المتاعب والمشكلات.

يقول ان فلسفة اخفاء العاشقين لحركاتهما عن الآخرين وتبادل النظرات مع القلق البالغ والاحتياط الشديد هي: ان الحياة مليئة بالشقاء والعاشق والمعشوق يريدان ادامة هذه الحياة بالتناسل، فيرتكبا افضع الجرائم، وبدهي لو لم يكن الحب لانتهت الحياة، وتلاشت متاعب الكون.

آمن شوبنهاور بالفلسفة البوذية ايماناً تاماً، وذهب الى ان مصدر السعادة الحقيقة يكمن في رياضة النفس والقضاء على ارادة الحياة، خصوصاً الاقلاع عن المقاربة الجنسية، التي تفضي الى انقطاع النسل، فراحة النوع الانساني.

كما نحيا واقعيين مع النظام الخاص الذي يحكم الحياة الانسانية، ويشبهوننا ايضاً في ممارسة الافعال النوعية والارادية، ومن هنا نخلص الى:

ان هؤلاء يشتركون معنا في قصة ادراك الحقيقة التي اكدناها في مطلع هذه المقالة وفي المبادئ الاولية [٥] التي تشكل هذه الحقيقة، ولديهم كما هو الحال لدينا ادراك وافعال ساذجة اولية.

اجل؛ لقد آمن هؤلاء بالمثالية والسفسطة بعد بلوغهم الرشد العقلي وورودهم ميدان البحث والتفكير، فقالوا: «ليس هناك واقع». لكن بعض هؤلاء حاول تغيير صياغة الجملة بعد ان لاحظوا ان هذه الجملة ذاتها تنطوي على التصديق بامور واقعية كثيرة، فقالوا: «ليس لدينا علم بالواقع». وقرأ بعض آخر هذه الجملة الاخيرة قراءة اكثر دقة فوجدوا انهم يذعنون فيها بعلمهم وفكرهم، فقالوا: «ليس لدينا واقع خارج ذواتنا (نحن وفكرنا)»، اي ليس لدينا علم بواقع خارج ذواتنا وفكرنا،

٥ـ اذا حللنا الحقيقة «ان هناك عالماً خارج ذاتي، امارس فيه بعض النشاطات حسب ميولي» الى عناصرها الاولية التي ركّبها الذهن فسوف تواجه عدداً من المعلومات الابتدائية، التي اشتركت في خلق هذه الحقيقة. وهذه المعلومات الابتدائية تدعى في المنطق احيانا المبادئ التصورية والتصديقية، وتدعى احيانا اخرى بالبديهيات والضروريات، كما جاء في كتاب البرهان.

وتقدم بعض آخر خطوة اخرى الى الامام فانكروا كل شيء ما عدا انفسهم وفكرهم، فقرروا: «اجهل كل شيء سوى ذاتي وفكري». على ان اخطر هذه الاتجاهات هو الاتجاه الذي ينكر الواقع مطلقاً، حتى واقع الذات، والذي لا يطرح سوى الشك والحيرة.

من هنا يتضح اذن: ان حقيقة السفسطة تكمن في انكار العلم «الادراك المطابق للواقع»، والادلة التي نقلت عن هذه الجماعة تدور جميعها حول هذا المحور، وتتكأ هذه الجماعة بعامة عليه.

وعلى هذا الاساس تقرر الفلسفة ان السفسطه تقوم على اساس مبدأ عدم التناقض؛ لان كل المعلومات تعتمد على هذا المبدأ، ومع التسليم به لا يمكن انكار الحقيقة، وبانكاره لا يمكن اثبات حقيقة من الحقائق[٦].

٦- سوف يتضح بجلاء عبر المقالات القادمة ان انكار مبدأ عدم التناقض يفضي الى استحالة اثبات اي حقيقة، كما سيأتي الحديث تفصيلا حول مبدأ «وحدة الضدين» هذا المبدأ الذي يهدم مبدأ عدم التناقض، وهو ما تبناه مفكروا وفلاسفة المادية الديالكيتكية.

وهنا لا بأس بالاشارة الى ان ديكارت المفكر الفرنسي الشهير ـ حينما اعاد النظر في مجموع معلوماته وحاول تقديم اطروحة جديدة ـ شك في المحسوسات والمعقولات والمنقولات، وقال مع نفسه لعل الحقيقة لا تتطابق مع ما احس به او افكر به او ما هو المنقول لي، ولعل كل ذلك ـ نظير ما

ومع الالتفات الى المقدمة التي اوضحناها يتضح ايضاً ان لدينا سبلاً كثيرة لاثبات بطلان مذهب هذه الجماعة - ان صح اطلاق مصطلح المذهب على دعواهم - ونقض ادلتهم؛ اذ بمجرد تصديقهم للحديث

يتجلى لي في عالم الرؤيا - خيالاً محضاً، وما الدليل على ان الامر ليس كذلك؟ اذن فكل افكاري بما في ذلك مبدأ عدم التناقض باطلة، ولا يبقى لدي اي اصل ومبدأ اعتمد عليه، ثم التفت الى ان الشك في اي امر يفضي الى الاعتراف بانه فكر على كل حال، اذن لا يمكن الشك في وجود الفكر، ثم اتخذ من الفكر ذاته دليلاً على وجود المفكر وقال: «انا افكر اذن انا موجود (Cogito. ergosum)»، فجعل هذه المقولة اساساً لكل الاسس، واستمر في البحث.

لقد اعترض المفكرون على نهج ديكارت، ولا نريد بالفعل تفصيل البحث حول هذا الموضوع، ونكتفي بطرح اعتراض واحد ينسجم مع موضوع بحثنا هنا، وهو اعتراض لم نر احداً قد التفت اليه: اذا شك الانسان في مبدأ عدم التناقض لا يمكنه ان يخلص الى النتيجة القائلة «انا افكر اذن انا موجود»؛ اذ مع افتراض امكانية التناقض يمكن القول: انا افكر وفي الوقت ذاته لا افكر، كما يمكن القول: انا موجود، وفي الوقت ذاته ليس بموجود.

والحق ان مبدأ امتناع التناقض اساس جميع العلوم والادراكات. واذا أُلغي هذا المبدأ فسوف لا يستقر اي علم من العلوم، ومن هنا قرر الفلاسفة منذ القدم ان بانكار هذا المبدأ لا يمكن اثبات اي حقيقة.

وبدأهم بفهم وتفهيم الآخرين فقد اذعنوا بمعلومات كثيرة، دون الالتفات اليها (المتكلم موجود، المخاطب موجود، الكلام موجود، الدلالة موجودة، الارادة موجود، ... ثم هناك تأثير، وهناك علية ومعلولية مطلقة) وكل واحدة من هذه المفردات كافية لالزامهم وايضاح الحق في هذا المجال.

بعض شبهات المثالية

الشبهة الأولى

مهما حاولنا تلمس الواقع فسوف لا يقع بايدينا سوى الادراك (الفكر)، اذن ليس هناك إلّا نحن وفكرنا، وبعبارة اخرى كل واقع نحسب اننا اثبتناه فهو في الحقيقة فكرة جديدة حصلت لنا، اذن كيف يمكن القول: ان لدينا واقعاً خارج حريم وجودنا، بينا لا يمثل هذا القول سوى فكرة وحسبان[٧].

٧ـ وبتعبير آخر: ان السبل التي حسبها البشر طرقاً للوصول الى الواقع ليست طريقاً للوصول الى الواقع، بل طريق للوصول الى لون من الافكار. مثلاً: يريد الانسان ان يتعرف عن طريق الحس والمشاهدة المباشرة على عالم السموات، او يريد ان يكتشف قانوناً كلياً في الطبيعة عن طريق التجربة والاختبار، او يريد اثبات حقيقة من الحقائق عن طريق العقل

الجواب

من الواضح ان هذه الشبهة تستبطن اثبات واقعٍ في الجملة. وهو عبارة عن (واقع وجودنا وفكرنا) الذي هو معلوم لدينا، وهذا امر سليم، لكن الامر هنا هو ان مدبج هذه الشبهة تصور انه اذا صح وجود واقع لدينا فيجب ان نتوفر على هذا الواقع «ذات الواقع» حينما يتعلق به العلم، لا ان نتوفر على العلم بالواقع، والحال ان الامر عكس ذلك فما نحصل عليه هو العلم لا المعلوم (الواقع).

لكن هذا التصور ساذج، اذ رغم اننا نتوفر باستمرار على العلم لا المعلوم، لكننا نتوفر باستمرار على العلم المتسم بالكاشفية[٨]، لا العلم

والفكر، فهل الجلوس خلف الناظور ومحاولة مشاهدة السماء، او القيام ببعض الاختبارات في المخابر، او بذل الجهد العقلي يفضي الى ما سوى حفنة من الادراكات والصور الذهنية التي تخزن في الذاكرة؟ اذن فالطرق التي حسبها البشر سبلاً للوصول الى الواقع الخارجي ليس إلاّ طريقاً للوصول الى لون من الافكار والصور الذهنية وليست طريقاً للوصول الى الواقع.

٨ـ رغم ان شبهات المثالية تتناقض مع البداهة والمسلمات، وتفتقد القيمة العلمية، ورغم ان كل فرد يعرف انها مغالطات، ويقتنع عادة بالوضوح والبداهة في ردها، لكن المعالجة العلمية والفلسفية لهذه المغالطات تستلزم دقة فائقة، وتتوقف على معرفة حقيقة العلم (الادراك) وقيمة

بلا هذه السمة، وإلاّ لما كان علماً، على انه ليس هناك من يدّعي حصول ذات واقعية الخارج لنا، لا العلم بها، حال العلم بالخارج.

الشبهة الثانية

تمثل حواسنا اقوى وسائل العلم بواقعية الخارج، بينا تخطأ باستمرار[٩]، كما تقع الوسائل والطرق الاخرى غير الحواس باخطاء

المعرفة والمعلومات، وسياتي ايضاح هذين الموضوعين بشكل تفصيلي في المقاله ٣ و ٤ . وسياتي التاكيد ايضا في الملاحظة ٣ من هذه المقالة على ان الفلسفة المادية الديالكتيكية نفسها اتخذت في تفسير حقيقة العلم نظرية مثالية مئة في المئة، رغم انها تعد نفسها الخصم المباشر للمثالية.

٩ـ خذ حاسة البصر مثلاً، تلاحظ: ان الباصرة ترى الجسم من بُعد صغيراً، وحينما تقترب منه كثيراً يبدو لها اكبر من حجمه الواقعي، وترى النار التي تدور في الالعاب النارية على شكل دائرة، وترى قطرات المطر المتساقطة من السماء خطوطاً مستقيمة. والامر على هذا الحال في سائر الحواس، فالحرارة والبرودة يعرفان بواسطة حاسة اللمس، فاذا كانت إحدى اليدين باردة والاخرى حارة، ثم وضعناهما في ماء معتدل الحرارة نحس ان احدى اليدين تقول لنا ان الماء بارد، والاخرى تقول ان الماء حار.

اخطاء الحواس كثيرة، ولها انواع، وقد ثبتت في كتب العلم والفلسفة، وقد ذهب بعض العلماء الى ان اخطاء الحواس تبلغ ثمانمائة نوعاً.

كثيرة، ولم ينج العلماء الذين تسلحوا بمختلف الوسائل للتحرز من الوقوع في الخطأ، فسقط الواحد منهم بعد الآخر؛ اذن كيف يمكن الاطمئنان والوثوق بوجود الواقع؟

الجواب

ليس هناك مَنْ[١٠] يدعي عدم وجود خطأ وانحراف في عالم

١٠ـ وقوع الخطأ في بعض الموارد لا يؤدي الى سلب الثقة بكل معلوماتنا حتى الفطريات والحقائق المسلمة، ومن ثم انكار جميع واقعيات عالم الخارج التي انتهينا اليها عن طريق العلم. بل نفس الوقوف على الخطأ دليل على اننا نملك سلسلة من الحقائق المسلمة، التي اتخذناها مقياساً، ووقفنا على الخطأ بواسطتها. وإلاّ لا يبقى مفهوم للوقوف على الخطأ؛ لعدم امكان تصحيح الخطأ بخطأ آخر.

اضف الى ان المفكرين المثالين ـ مع كل الاخطاء التي سجلوها على الحواس ـ لم يغلقوا ابصارهم مرةً واحدة، ويسيروا في الازقة والشوارع، ولم يتساوَ لديهم الطريق المعبد والحفر حينما ينظرون اليهما، ولم يعدونهما مجرد افكار، كما انهم لم يكفوا السنتهم عن الاستدلال العقلي، رغم وقوفهم على الاخطاء التي يقع فيها العقل، فشبهات المثالية نفسها طرحت باستدلال عقلي، واذا كان الاستدلال العقلي باطلاً، فهذه الشبهات نفسها باطلة.

معلوماتنا، او ان كل ما نفهمه صحيح وصادق، والفلسفة ليس لديها هذا الادعاء ايضاً. بل تدعي الفلسفة ان لدينا بشكل عام واقعاً خارجياً. ونحن نذعن ونذلل على هذا الادعاء بالفطرة؛ اذ لو لم نذعن بذلك لا نرتب اثراً منظماً على الموضوعات باستمرار: فلا نفكر بالاكل دائماً حينما نشعر بالجوع، ولا نفر من الخطر دائماً حينما نشعر بالخوف، وحينما نجد منفعة لا نميل اليها باستمرار ... (بينا تقع الافكار الفارغة الخيالية في متناول ايدينا ونستطيع في كل وقت ان ننسجها حسب رغباتنا).

الشبهة الثالثة

اذا كانت كاشفية العلم والفكر عن الخارج صفة واقعية، ولم تكن مجرد فكرة وحسبان فسوف لا تتعطل في اي حالٍ من الاحوال، وسوف لا نتورط بالافكار المليئة بالتناقض والمعلومات المليئة بالاخطاء؛ اذ لا نتصور وقوع الخطأ في ادراك الواقع الخارجي، كما ان وجودنا وفكرنا لا يمكن ان يكون خطأ بحال. اذن فلا يمكن اثبات شيء سوى وجودنا وفكرنا، وكاشفية العلم عن الخارج لا تتعدى حد الوهم.

الجواب

لا يمكن لهذه الشبهة ان تسوغ المثالية، وتضمن لها تحقيق هدفها. بل ما يمكن ان تؤديه هذه الشبهة هو انها تطرح الاستفهام التالي: اذا كانت الكاشفية والدلالة ميزة ذاتية للعلم اذن يجب ان لا يخطأ العلم ويدلل على الخارج باستمرار، ولكن من اين تأتي كل هذه الاخطاء، وهل الاخطاء امور نسبية ام مطلقة؟ سنجيب على هذا الاستفهام في المقالة الرابعة.

عود على بدء

النصوص السفسطائية ـ كما اوضحنا في مطلع البحث ـ جاءت بحسب الحقيقة لانكار وجود العلم (الادراك الجازم المطابق للواقع)، رغم ان ظاهر طرحها يوحي بانها جاءت لانكار الواقع. **مع ان انكار الواقع مقرونا بالتسليم بوجود علم (اعلم انه ليس هناك شيء) ينتج اثبات العلم بعدم الواقع، وهذه النتيجة ذاتها واقعة يتم اثباتها (انا + العلم + ميزة كاشفية العلم عن عدم الواقع).**

ومع التسليم بخصوصية الكشف في هذا العلم والادراك لا يمكن سلب ميزة الكاشفية عن سائر مصاديق العلم. وهذا البيان يفضي بنا الى الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى

لا ينبغي ان نحشر من ينكر لوناً من الوان الواقع الخارجي في صف المثالية، ونعده سفسطائياً؛ اذ:

أ ـ ذهب بعضهم الى انكار واقعية خواص الاجسام الاعم من الخواص الهندسية، واعتبروها صناعة ذهنية (كما قال ديكارت من ان الخواص الهندسية للاجسام الموجودة والخواص غير الهندسية التي تدعى خواصاً ثانوية كاللون والطعم والرائحة و ... موهومة، وصناعة ذهنية).

ب ـ انكر بعضهم الجسم وخواصه وذهبوا الى ان العالم مجرد من المادة.

جـ ـ ذهب بعضهم الى وهمية المكان.

د ـ ذهب بعضهم الى وهمية الزمان.

هـ ـ ذهب بعضهم الى وهمية الزمان والمكان.

ورغم خواء هذه المذاهب ورغم اماطة الفلسفة اللثام عن تهافتها وايضاح بطلان كل واحد منها وضوح الشمس، ولكن اصحاب هذه المذاهب لا يمكن عدهم في زمرة السفسطائيين واعداء العلم[11]، لانهم يذعنون بان للعالم واقعاً.

١١ـ راجع هامش (١) من المقالة الاولى.

ولا ينبغي ايضاً ان نعد فريقاً آخر من غير الفلاسفة مثاليين ونزنهم بهذا الميزان، بدعوى انهم يسيرون على غير طريق البرهان والاستدلال، نظير:

أ ـ فريق من العرفاء، الذين طرحوا الكشف الذوقي طريقاً للوصول الى الحقائق، وانكروا منهج الاستدلال.

ب ـ فريق من اتباع الديانات، الذين قصروا المعلومات الصحيحة على المعلومات التي تؤخذ عن طريق الوحي السماوي واديان الانبياء والرسل. وفريق آخر من الفلاسفة ايضا، الذين ذهبوا الى ان العالم ـ بحسب المنهج العلمي ـ مؤلف من سنخين مختلفين مادي ومجرد، ودعوا ـ بحسب المنهج العملي ـ الى التنزه عن العالم الفاني، والرقي والانجذاب صوب العالم العقلي الباقي، كما هو منقول عن امثال هرمس[١٢]، وبليناس[١٣] وفيثاغورس[١٤] وافلاطون[١٥] وافلوطين[١٦].

١٢ـ هرمس: تسم دراسات التاريخ القديم جماعة من الحكماء وعلماء النجوم بالهرامسة وتؤرخ مرحلتهم بما قبل العصر اليوناني، واشهر رجال هذه الجماعة من يُدعى بهرمس الهرامسة، وينصرف اطلاق «هرمس» اليه. لكن ليس بايدينا سند تاريخي سليم ومعتبر عن هذه الجماعة، بحكم الفاصلة التاريخية الشاسعة.

جاء في «تاريخ الحكماء» للقفطي «ومحبوب القلوب» للاشكوري: «ولد هرمس الهرامسة في مصر قبل الطوفان، وهو نفسه من يسميه

العبرانيون بـ «اخنوخ» واليونانيون بـ «ارميس»، والعرب بـ «ادريس»، وهو الذي وهب الله له النعم الثلاثة «الملك، الحكمة، والنبوة» ويستنتج مما قاله المؤرخون القدامى ان هرمس هو ادريس النبي الذي جاء ذكره في الكتب السماوية.

نقل الاشكوري في محبوب القلوب عن تاريخ ابن الجوزي ان هرمس الاول هو من اكتشف بالهام الهي الحكمة وعلم النجوم، ونقل عن ابي معشر البلخي ان الهرامسة كانوا كثيرين، وان اعلم رجالهم وافضلهم ثلاثة، وان هرمس استوطن مصر، وهو باني الاهرام.

١٣ـ بليناس: احد الحكماء القدامى، وبين ايدينا كتاب «علل بليناس»، ينسب اليه. ويبدو انه احد الهرامسة. وقد تضمن مطلع كتاب «علل بليناس» الذي ترجمه القس ساخنوس قصة غريبة، تنطوي على لون من المكاشفة، وتنقل على لسان بليناس، حيث يقول هناك: كنت يتيماً، من اهل مدينه طوانة، ولا املك شيئاً، وكان في مدينتنا نصب حجري، مقام على اسطوانة خشبية، ومكتوب عليه انا هرمس الذي خصني الله تعالى بنعمته، وقد وضعت هذه العلامة هنا واخفيت سرها لكي لا يطلع عليها إلّا حكيم مثلي.

وكتب على صدر النصب: كل من يبغِ معرفة سر الخلق وصنعة الكون فلينظر الى ما تحت قدمي. ولم يعرف الناس المقصود الحقيقي لهذه الجمل، حتى كبرت وبلغت السن الذي يهيئني لافهم فقرات ما المكتوب على صدر

النصب، ففهمت المقصود، ثم حفرت تحت الاسطوانه الخشبية، فعثرت على حفرة مظلمة، لا يدخلها اي ضوء، وتلعب فيها رياح شديدة بحيث لا يمكن اشعال اي نار تضيء هناك، فحزنت بشدة، وفي هذه الحال غلبني النعاس فنمت، فرأيت في الرؤيا وجهاً كوجهي، وقال لي انهض يابليناس وادخل الى الحفرة، فقلت له انها مظلمة ولا يمكن الدخول فيها، فأمرني ان اضع ناراً داخل جسم شفاف لكي لا تنطفا واستطيع الاستنارة بها، ففرحت كثيراً بسبب التعرف على السبيل الذي يوصلني الى الهدف، ثم قلت له من انت الذي انعمت عليّ بهذه النعمة فاجابني انا معنى وسر باطنك، وبعد ان اكملت نومي استيقظت فرحاً، وعملت وفق الامر، وبمجرد ان دخلت الحفرة شاهدت نصباً لرجل يحمل لوحاً وامامه كتاب، كتب في اللوح هنا خلق الطبيعة، وكتب في الكتاب هذا هو سر الخلق، ومن هنا تعلمت علل الاشياء، واشتهرت بالحكمة.».

١٤ـ **فيثاغورس** (Pithaqore): ولد في القرن السادس قبل الميلاد، وهو احد مشاهير الحكماء القدامى، ومذهبه في العدد انه اصل الوجود، وان حصول جميع الاشياء يتم عن طريق التركيبات العددية مذهب مشهور، تشير اليه كتب الفلسفة. وقد نقل الشيخ الرئيس في الشفاء شرحاً ضافياً لمذهبه، وعكف على نقده.

ذهب فيثاغورس الى ان الارض كروية ومتحركة، وان الارض وجميع السيارات بما فيها الشمس وكرة اخرى غير مرئية تدور حول مركز ناري غير مرئي.

سافر الى ارض المشرق وافاد بعض اراءه من علماء الشرق، ثم بعد عودته الى وطنه هاجر الى ايطاليا، وحيث كانت له مضافاً الى نظرياته الفلسفية وجهات نظر سياسيه واجتماعية ودينية خاصة اسس في ايطاليا جمعية من الرجال والنساء، وكانت زوجته وبناته الثلاثه اعضاء في هذه الجمعية، لكنه لم ينجح، وقتل في احدى الثورات. وقد افاد افلاطون نظرياته الاشتراكية بشان الثروة والمرأة من فيثاغورس حيث اطلع عليها في سفره الى ايطاليا، فكان افلاطون الناشر الاول لآراء فيثاغورس الفلسفية في اليونان.

١٥ـ **افلاطون** (Platon): ولد عام ٤٢٧ ق. م، وتوفى عام ٣٢٦ ق. م. وهو احد احفاد ملوك اليونان القدامى. وينتهي نسبه من امه الى صولون الحكيم والمقنن اليوناني الشهير. بعد ان انهى افلاطون دراسة مقدمات العلم وشيئاً من الفلسفة تلمذ على يد سقراط ولازمه حتى نهاية حياته، وظل وفياً له وفاءً خالصاً. مذهبه الفلسفي من اشهر مذاهب الفلسفة في العالم، ويدور محوره حول نظرية المثل. اتجه بعد وفاة سقراط صوب السياحة، فسافر الى مصر والقيروان، وذهب الى ايطاليا وتعلم فيها الفلسفة الفيثاغورية. كان ناشراً قديراً، وكانت له نظريات في اسلوب ادارة المجتمع وبناء المدينة الفاضلة. وكان مؤمنا بضرورة ادارة هذه المدينة من قبل الفلاسفة، فسافر الى جزيرة لسيسيل لتجسيد هذه المقولة، لكنه اخفق، والقى القبض عليه هناك، وبيع في سوق الرقيق، حتى التقى احد اصدقائه فحرره. ثم سافر

لا ينبغي ان نعد هؤلاء في صف منكري الواقعية، ونطرحهم آباءً للمثالية؛ اذ كان هؤلاء ـ بحكم علمهم وبصيرتهم ـ عشاق الحقيقة المولهين بالواقع. ولم تكن لهم آمال سوى اكمال مسيرة العلم والعمل وخدمة الانسانية، فكانوا واضعي حجر اساس هذا البناء العظيم، فمن العدوان والتجاوز ان يبدأ الانسان بالنطق بالالفباء فيوجه السباب والاتهام لصلب ابيه ورحم امه بفم ولسان تم صنعهما بدم ابويه. على ان الاتهام والسباب من قبل الباحث الناقد يعني دعوى العلم ودليل الجهل.

الملاحظة الثانية

الباحثون الذين ذهبوا الى مادية الفكر، وفسروا العملية الفكرية

مرة اخرى لتجسيد هذه المقولة لكنه اخفق ايضاً. وقد تخلى في اخريات حياته عن نظرياته الاشتراكية، وكتب كتاباً آخر ابطل فيه نظرياته السابقة.

كان لافلاطون بستان خارج مدينه اثينا، مارس فيه تعليم الحكمة، ويدعى هذا البستان بـ «آكادميا»، وبهذه المناسبة سمي اتباعه بالاكاديميين.

١٦ـ افلوطين "Plotin" : رأس جماعة مشهورة من الحكماء، عرفوا بالافلوطينيين المحدثين. ولد عام ٢٠٥م وتوفى عام ٢٧٠م. كان عارفا مرتاضا، سافر الى ايران والهند، ولعله افاد كثيراً في نظرياته العرفانية من ايران والهند. ويبدو ان الكتاب الشهير «اثولوجيا» المنسوب لارسطو من مؤلفات افلوطين.

بانها: انتاج الدماغ، او نتيجة التفاعل بين جزء من المادة وجزء من الدماغ، او ردود فعل الاعصاب والنخاع على تأثيرات الخارج، او تحويل الكم الى كيف، او صورة الدماغ عن الخارج، او افرازات الدماغ ... ومن ثم افتراض الفكر اثراً للمادة، يجب ان يحتلوا مكانهم في زمرة المثاليين (ومعهم القائلون بالاشباح في نظرية الوجود الذهني).

ان هذا المذهب ليس جديداً، فقد جاء ذكره في كتب الفلسفه، ونقل عن السلف الماديين منهم وغير الماديين، لكنه اكتسب اليوم شهرة كبيرة بين المفكريين الماديين، وحصل على قبول تام. على ان طراز بحوثهم العلمية تفضي الى هذه النظرية (راجع الملاحظة ٢ من المقالة الاولى)، فقد اضطر المفكرون الماديون المحدثون الى اعتبار الفكر وليداً للمادة، وله كل ميزاتها وآثارها، بحكم ثلاثة اسس:

أ ـ ليس هناك شيء في عالم الوجود سوى المادة (المادة تعادل الوجود).

ب ـ المادة في حال تحول وتكامل ذاتي.

جـ ـ جميع اجزاء المادة تتبادل التأثير فيما بينها.

ومن هنا اضطروا ايضاً الى خلع لباس الكلية، والدوام[١٧]،

١٧ـ الدوام: نوّع المنطق الارسطي القضايا الى انواع وتقسيمات متعددة حسب اختلاف اساس القسمة، وقد قسمت القضية الى اقسام مختلفة حسب «الجهة»، ولا يمكن لهذه المقالة بيان جميع هذه التقسيمات، بل لابد من

مراجعة كتب المنطق، انما نكتفي بما يسهم في توضيح الفكرة الواردة في المتن اعلاه، فنقول: القضية الدائمة احدى اشكال القضايا بحسب الجهة، وهي عبارة عن القضية التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع دائماً وابداً، وقد ذكر المتقدمون حركة الفلك مثالاً لهذه القضية. لكن اتباع صدر المتالهين الذاهبين الى الحركة الجوهرية قرروا ان موضوع الحركة الفلكيه هو جسمها المطلق لا جسمها الخاص، لانهم يعتقدون ان الجسم الفلكي الذي هو موضوع حركة الفلك الدورية متغير ومتحرك مع سائر الاجسام الاخرى بالحركة الجوهرية الذاتية، (راجع منظومة السبزواري ـ المنطق ـ باب العرض اللازم والعرض المفارق).

اما المادية الديالكتيكية فتقول: «ان ايمان المنطق التقليدي الاستاتيكي بالضرورة والدوام يفضي الى نتائج خاطئة، لان كل مفهوم هو جزء من الطبيعية، ويخضع لتاثير كل اجزاء الطبيعة الاخرى، واجزاء الطبيعة في حال تغير وتبدل دائم، اذن فالمفاهيم في حال تحول وتغير دائم، اذن فليس هناك اي مفهوم جامد». وتقول ايضاً: «ان القضايا التي تظهر في اذهاننا تمثل تصويراً لاحدى علاقات اجزاء الطبيعة مع بعضها، هذه العلاقات المتغيرة باستمرار، ومن هنا ليست هناك اي قضية دائمة، على ان الايمان بالضرورة والدوام في المنطق الجامد يفضي بالانسان الى نتائج خاطئة» (راجع المادية الديالكتيكية، اراني، ص٤٦ـ٤٨).

تلاحظ ان الماديين انفسهم ـ دون ان يلتفتوا الى دوام بعض القضايا ـ يعترفون بان «المادة تتحرك على الدوام». والمنطق القديم يقر ايضاً بدوام بعض القضايا لا كلها. يقول الدكتور اراني في الصفحه ٥٧ من كتابه المادية الديالكتيكية: «ان الثبات والجمود امر نسبي، لكن الحركة والتغير دائم لاحد له». غاية الفرق بين الاقدمين والماديين انما هي في المثال، فالاقدمون يمثلون بحركة الفلك والماديون يمثلون بحركة مطلق المادة. وينبغي ان نساءل هؤلاء: هل الاصول التي اعتمدوها لديالكتيكهم، كالتضاد، والحركة، قضايا دائمة ام مؤقتة؟ فاذا كانت دائمة ثبت ما ندعيه، وان لم تكن دائمة فاصول الديالكتيك على افتراض صحتها فهو صحيحة مؤقتاً ولا يمكنها ان تفسر العالم والطبيعة باسرها.

وهنا ينبغي التذكير بان المفكرين الماديين يسلكون سبيلين الى نفي الحقائق الدائمة (على انهم يخلطون بين هذين السبيلين)، الاول ان قضايا الذهن تمثل تصويراً للعلاقات القائمة في الطبيعة وهذه العلاقات متغيرة على الدوام، اذن ليس هناك اي قضية دائمة، وقد اجبنا على هذا الموضوع فيما تقدم، وقلنا ان هناك قضايا دائمة في الطبيعة باعتراف الماديين انفسهم، وبغض النظر عن ما وراء الطبيعة.

اما السبيل الثاني فيقولون: «يمثل كل مفهوم جزء من الطبيعة، ويقع تحت تأثير كل اجزاء الطبيعة، وهو في حال تحول وتغير مع سائر اجزاء الطبيعة، اذن ليس هناك اي مفهوم ثابت وجامد» من هنا فالتصور الذي

لدينا عن العلاقات المتغيرة هو ذاته متغير ايضاً.

يجب تبني هذا التصور في مجال المفاهيم الذهنية انسجاماً مع الذهاب الى ان الروح مادية ولها جميع خصائص المادة. ولكن يطرح هنا اشكال مفاده: اذا كانت المفاهيم والتصورات المرتبطة بالعلاقات المتغيرة للطبيعة متغيرة كما هو حال هذه العلاقات، اذن ليست هناك اي قضية منها باقية في الذهن على حالة واحدة، اذن لا نستطيع ان نتوفر على تصور باق في الذهن عن لحظة عابرة للواقع الخارجي، بحيث تصدق القضية المتعلقة باللحظة العابرة في جميع الآنات. مثلاً اذا تصورنا ان زيداً التقي عمرو في اليوم x ، او ان ارسطو كان تلميذاً لافلاطون، فيجب ان يتغير هذا التصور في الآن اللاحق ويتخذ طابعاً آخر، وتتغير العلاقة داخل القضية، ونقرر مثلاً ان ارسطو لم يكن تلميذاً لافلاطون. وبتعبير اوضح: لا يبقى ارتباط جزئي الواقع الخارجي على حالة واحدة في لحظتين ابداً. وهنا نتساءل: هل التصور الخاص بلحظة معينه يبقى في ذهننا على حالة واحدة ـ مثل تصورنا ان اليوم بعد الغد، وان زيداً تكلم يوم الجمعه، وان ارسطو تلميذ افلاطون ـ ام انه يتغير؟ فوفق اساس مادية الروح لا يمكننا ان نقول انه باقٍ، واذا قلنا انه متغير فمضافاً الى مخالفة امر بديهي يلزمنا سحب الثقة عن التصورات المرتبطة بحقائق الماضي، اذ نرى ان المفاهيم الذهنية متغيرة بذاتها، وهي على حال خاص في كل لحظة. وسنقرر في المقاله الرابعة ان هذه الاشكالية تُدخل المادية الديالكتيكية في زمرة الشكية.

والاطلاق[١٨]، عن المفاهيم الذهنية، وإبطال المنطق القديم الذي يمثل

١٨ـ بغية ايضاح المعني من اطلاق المفاهيم الذي يقرره المنطق القديم والمعني من نسبية المفاهيم التي تذهب اليها المادية الديالكتيكية ينبغي التذكير بالمقدمة التالية:

قيمة المعرفة وحقانيتها احدى القضايا التي انصب عليها اهتمام الفلاسفة منذ القدم، حيث تتناول تحديد حجم انعكاس الواقع في ضوء العلوم والادراكات، وحجم تطابق ادراكاتنا مع الاشياء الخارجيه.

لا يقر السوفسطائيون والمثاليون ـ كما قلنا ـ باي قيمة للمعرفة؛ لانهم لا يؤمنون بوجود واقع وراء الذهن، لكي تتطابق معه الادراكات او لا تتطابق، وليس هناك معنى لكلٍ من الحقيقة والخطأ من حيث الاساس.

اما الشكاكون فرغم عدم انكارهم للواقع الخارجي لكنهم لا يؤمنون بقيمة يقينية للادراكات، ويذهبون الى امكان ان تكون الاشياء الخارجية في صورة ويكون ادراكنا لها في صورة اخرى، تبعاً لظروف القوى المدركة الزمانيه والمكانية، ويقولون اننا لا ندري الخطأ من الحقيقة في معلوماتنا، وليس لدينا الميزان الذي يمكننا تمييز الحقيقة من الخطأ في ضوءه.

طرح مؤسس مذهب الشك «بيرون» [٢٨٠ ـ ٢٧٠ ق. م] عشرة اسباب، وقرر ان هذه المسوغات والاسباب العشرة تلغي القيمة اليقينية للمعرفة. اذن ليست هناك حقيقة (ادراك مطابق للواقع) وفق مذهب السفسطة، ولا نعرف حقيقة علومنا او خطأها في ضوء مذهب الشك.

حياة هذه المفاهيم. والعثور على منطق جديد «الديالكتيك»، والعمل به.

ظهرت اتجاهات اخرى في القرون الحديثة. التقت من حيث النتيجة ـ مع اختلافات جزئية حول موضوع بحثنا ـ مع مذهب الشك، كما هو الحال لدى عمانوئيل كنت الالماني في اتجاهه النقدي (Criticisme)، والاتجاه العملي (Pragmatisme) لوليم جيمس الامريكي.

اذا تجاوزنا هذين الفريقين (السوفسطائيون والشكاكون) نلتقي باصحاب الجزم واليقين، اي اولئك الذين يؤمنون بقيمة يقينية للمعرفة ويقررون (ان الادراكات تتطابق مع الواقع). يؤمن هذا الفريق بان الفكر اذا استهدى باسلوب منطقي سليم فسوف يصل الى حقائق لا يعتورها الشك، تتطابق مع الواقع.

لكن هذا الفريق ينقسم بدوره الى اتجاهين، الاول اتجاه اتباع الفلسفة الاولى (ميتافيزيك)، امثال افلاطون وارسطو واتباعهم اليونانيين وجميع الفلاسفة الاسلاميين وديكارت ولينبتز واسبينوزا وآخرين من المحدثين الاوربيين. وقد ذهب هذا الاتجاه الى وجود الحقيقة المطلقه وان هناك واقعاً في الجملة يتجلى في اذهاننا، دون ان يتصرف الذهن فيه ويمنحه لوناً خاصاً. ونحن نعرف ان المنطق القديم الذي تقوم على اساسه الفلسفة الاولى، والاسس المنطقيه التي اشادها ديكارت تقوم جميعها على اساس الحقائق المطلقه، على ان هناك اختلافاً بين وجهة نظر ديكارت واتباعه وبين وجهة نظر السلف، راجع مقدمة المقاله الرابعة.

الاتجاه الثاني هو الاتجاه النسبي، الذي قرر نسبية الحقيقة، وسيأتي

لا يمكننا ولن يمكننا ـ في ضوء قواعد الديالكتيك ـ ان نتصور على

ايضاح هذا المذهب في المقالة الرابعة. وقد آمن اتباع المادية الديالكتيكية بالمذهب النسبي، وسنقتصر هنا على الوقوف عند مقالة اتباع المادية الديالكتيكية.

يعتقد هذا الفريق انه يتابع منطقاً خاصاً، وهو المنطق الذي وضع اسسه الفيلسوف الالماني هيجل. ويقرر هذا الفريق: ان التجربة والعمل هو محك الانسان لتشخيص الحقيقة. اي ان كل علم اذا توفر على شاهد عملي فهو صحيح وإلاّ فلا. والدليل على حقانية العلوم الطبيعية المعاصرة انها تنتج في المعامل بشكل عملي ضروريات الحياة اليومية. كما يقرر من زاوية اخرى: ان منشأ العلم انفعالات عصبية تحصل جراء عوامل خارجية بواسطة السمع والبصر وغيرها، ولكن الجهاز العصبي البشري يحدث تأثيرات في معطيات الحواس. وحيث ان بنية الجهاز العصبي تختلف من حيوان الى آخر ومن حيوان الى انسان فمن المحتم ان تختلف تأثيراتها بعضها عن الآخر. اذن فكل علم وادراك في نفس الوقت الذي يمثل فيه حقيقة يرتهن بشكل خاص بطبيعة البنية المادية لجهاز المُدرِك العصبي، ويلعب التأثير الخاص الذي يحدثه دماغ المدرك دوراً في عمليه الادراك؛ اذن فالحقائق نسبية، اي انها الى جانب كونها حقائقاً ترتهن بطراز بنية دماغ كل فرد وبالظروف الزمانية والمكانية.

يقول الدكتور ارانى في ص٣٤ من كتابه المادية الديالكتيكية: «كم هو سخيف ان تتوقع المدارس المخالفه لنا التوفر على معرفة الصورة الخارجية،

الاطلاق مفهوماً كلياً او ثابتاً او مطلقاً. ولا يمكن ان نصدق بقضية كلية

وان لا يتصرف الذهن في معطيات عالم الخارج التي تأثر بها، اذ ان هذا التصرف هو عين عملية الادراك والمعرفة. ان اولئك الذين يبحثون عن الحقيقة المطلقة وغيرها من المفاهيم الخاوية يشبهون من يريد هضم الغذاء دون ان يرد الغذاء الى المعدة، ودون ان تؤثر المعدة فيه»

تلاحظ ان المحسوسات بالنسبة للفكر لدى الماديين تشبه المواد الغذائية للمعدة، وعملية المعرفة هي تأثير مادي خاص تحدثه سلسلة الاعصاب في هذه الظواهر، نظير التأثير الخاص الذي تحدثه المعدة في المواد الغذائية. وكما ان المُعَدَ تختلف في طراز عملية الهضم مع بعضها تختلف ايضا السلاسل العصبية مع بعضها.

ويقول اراني في ذات الصفحة ايضاً: «ان التركيب الخاص للجهاز العصبي يؤثر في عملية المعرفة لان هذا التأثير ذاته هو المعرفة، فنحن نعرف ان اعصاب الانسان وغيره من الحيوانات تختلف في سنخ عملها: فرائحة معينة تنفر الانسان، لكنها تجذب الحيوان، ولون معين يخلق حالة لدى حيوان واخرى لدى آخر، وايقاع يطرب شخصاً، وينفر آخر، ودرجة حرارة معينه تبدو لدى شخص باردة مرة وحارة اخرى، والخلاصة ان تأثير بنية الجهاز العصبي امر معلوم لدينا، ولكن لا ينبغي ان نستنتج هنا عدم امكانية معرفة الحقيقة بحكم تأثير نوعية الجهاز العصبي في عملية الادراك، لان مفهوم كلمة المعرفة ـ كما ذكرنا ـ يشمل هذا التأثير الخاص ايضاً.»

يتضح مع اقل ملاحظة ـ ومع غض النظر عن سائر الاشكالات التي ترد

او ثابتة او مطلقة. فكل تصور او تصديق نتوفر عليه سيكون متغيراً وجزئياً ونسبيا؛ لان كل فكر وادراك هو وليد المادة، ونتيجة حتمية للتحول الذي يطرأ على مجموع ابويه.

وهذا الوليد ذاته لا يبقى على حال واحد في لحظتين، بل له في كل لحظة تحول جديد، ويتحول الى ظواهر جديدة، الواحدة بعد الاخرى. ومن ثم فالفكر وليد مادي لظاهرتين ماديتين، فهو ظاهرة ثالثة لا يمكن ان يعادل الظاهرة الاولى (الجزء المادي الخارجي) ولا يمكن ان يعادل الثانية (جزء الدماغ). وحديثنا هنا ينصب على الجملة الاخيرة، ونؤجل البحث في ما عداها الى مجال آخر من هذه الدراسة.

على هذه النصوص، وسياتي بيانها تفصيلا في المقالة الرابعة ـ ان مذهب الماديين في نسبية الحقيقة، والذي ينتهي بهم الى المذهب الشكي ليس امراً جديداً. وان الذي دفع الشكاك الى نفي القيمة اليقينية للمعرفة هو اختلاف ادراكات الكائنات العاقلة. وقد ذكر «بيرون» مؤسس المذهب الشكي اختلاف ادراكات الافراد كاحد الاسباب العشرة التي طرحها لنفي قيمة المعرفة.

على اننا وضعنا فيما مضى اتباع المادية الديالكتيكية في صف رجال اليقين والجزم على اساسٍ من ادعائهم، وإلاّ فليس هناك مكتب ثالث في قيمة المعرفة يقابل مذهبي الشك والمتيافيزيك، فالامر يدور بين امرين: اما اتباع اسس المتيافيزيقيا واما اتباع المذهب الشكي، وسياتي تفصيل ذلك في المقالة الرابعة.

الجملة التي تتضمن (ان الفكر وليد جزء من المادة وجزء من الدماغ وهو امر ثالث غيرهما)، الا يفضي هذا الكلام بشكلٍ صريح الى ان ذات المعلوم (جزء المادة) لا ياتي الى فكرنا، وما هو مضمون ومتعلق فكرنا امر غير الواقع الخارجي[١٩]، عندئذٍ يطرح الاستفهام التالي: اذا

١٩- بغية ايضاح المقصود ينبغي الالتفات الى المقدمة التالية:

ينقسم العلم - حسب الاصطلاح الفلسفي - الى قسمين: علم حضوري وعلم حصولي.

العلم الحضوري هو العلم الذي يحضر فيه عين الواقع المعلوم لدى العالم، كعلم النفس بذاتها وحالاتها الوجدانية والذهنية.

العلم الحصولي هو العلم الذي لا يحضر فيه الواقع المعلوم لدى العالم. انما يجد العالم لديه صورة ومفهوماً عن المعلوم، كعلم النفس بالموجودات الخارجية، نظير: الارض - السماء - الشجرة - الادميين الاخرين، واعضاء جسم المدْرِك نفسه.

العلم والمعلوم في العلم الحضوري - وفق التعريف المتقدّم - امر واحد، اي أن وجود العلم عين وجود المعلوم، وانكشاف المعلوم لدى العالم يحصل بواسطة حضور المعلوم ذاته لدى العالم. ومن هنا يسمى هذا العلم بالعلم الحضوري، خلافاً للعلم الحصولي، حيث يختلف واقع المعلوم عن واقع العلم، وانكشاف المعلوم للعالم يتم بواسطة مفهوم او صورة للمعلوم لدى العالم. وبعبارة اخرى ان العلم يتم بواسطة حصول صورة للمعلوم لدى

كان الواقع الخارجي لا يحصل في الذهن فمن اين نفهم ان هناك واقعاً

العالم، ومن هنا سُمي هذا العلم حصولي. وجميع معلوماتنا عن عالم الخارج هي من العلم الحصولي.

الامر الذي يتلقاه الذهن اولا وبالذات وبشكل مباشر في العلم الحصولي هو المفاهيم والصور الذهنية، لكن هذه المفاهيم ذات خصوصية خاصة وهي انها مرآة مشيرة الى الخارج، بحيث يتخيل الانسان في الوهلة الاولى انه حصل على الخارج بلا واسطة. ثم يقرر في المرحله الثانية ان المفاهيم التي يتصورها كالارض والسماء ... لها وجود في الخارج، ثم يقول في المرحلة الثالثة ان منشأ ومبدأ ظهور الصور الذهنية هو المؤثرات الخارجية.

اجل يتعرف الذهن في المراحل اللاحقة على ان ظهور الصور الذهنية يحصل جراء تأثيرات خارجية، ولكن ينبغي ان نرى طبيعة العلاقة بين المفهوم الذهني والوجود الخارجي قبل ان يصل الدور الى المرحلة الثالثة. فالمفاهيم تكشف عن الخارج في المرحلة الاولى كما اشرنا، ويقول الانسان في المرحلة الثانية ان عين ما اتصوره من ارض وسماء وشجرة وانسان و... له واقع وخارج، ومن ثمّ ما هي الخصوصية التي يتوفر عليها العلم وتحمل العالم على الالتفات الى الخارج؟

ان كل فرد مهما كان مذهبه، وسواء اكان مثالياً ام واقعياً، يرى عملياً بالفطرة ان للعلم كاشفية تامة عن الواقع. ولا يشك في ان عين ما في الذهن له واقع خارجي، وليس الواقع امراً آخر، وان هناك لوناً من الوحدة

خارجياً، وفكرنا وليد هذا الواقع. بينا كل ما نفترضه في عالم الخارج

والعينية بين الذهن والخارج (راجع المقاله الرابعة لفهم هذا الموضوع بشكل كامل)، رغم كل ذلك لكن تحليل هذا الموضوع فلسفياً احد مشكلات الفلسفة المهمة، وينبثق البحث في قيمة المعرفة من هذه المشكلة.

اتضح في ضوء ما تقدم ان المثاليين (السوفسطائيين) اراحوا انفسهم من كل عناء في هذه المشكلة، بحكم انكارهم للواقع الخارجي حسب اتجاههم الفلسفي لا حسب الفطرة، ومن هنا لا حديث لنا معهم حول هذا الموضوع.

اما اتباع المادية الديالكتيكية الذين وضعوا انفسهم في الجبهة المناهضة للمثالية فقد اختاروا في هذا الموضوع نظرية، تؤيد مئة بالمئة دعوى المثاليين؛ اذ يقولون: ان الفكر (الادراك) جزء من الطبيعة ووليد سائر اجزاء الطبيعة. فكما ان سائر اجزاء الطبيعة تحصل جراء الفعل والانفعال الطبيعي، تحصل المفاهيم والتصورات التي هي ظواهر مادية ايضاً جراء التفاعل بين الدماغ والخارج، وليست هناك علاقة بين هذه المفاهيم والخارج سوى العلاقة الانتاجية.

وهنا يطرح السؤال التالي: اذا لم تكن هناك اي علاقه بين العلم والمعلوم سوى علاقة الانتاج والانجاب، فما هو معنى كاشفية العلم عن الواقع؟ ثم كل مفهوم يحصل في الذهن (على انه ينبغي الالتفات الى ان كل معلوماتنا عن الخارج تحصل عن طريق هذه المفاهيم) كالانسان والحيوان والنبات والجماد وغيره لا يمكن ان نقرر له مصداقاً خارجيا، بل يمكننا ان نقول فقط ان له منشأ خارجيا، وبما ان معلوماتنا عن الخارج باسرها تحصل عن طريق هذه المفاهيم يلزمنا القول ان كل المفاهيم الحاصلة في اذهاننا ليس

لا يتجاوز كونه فكراً غير الخارج، اذن فهل نحصل على نتيجة غير اننا لا نملك سبيلاً الى الخارج، اي ليس لدينا علم بالخارج؟ وهذا الكلام هو عين حديث المثالية.

يجيبنا المفكرون الديالكتيكيون:

انتم تفكرون وتتحدثون وفق النهج الميتافيزيقي، ومن ثم حسبتم المفاهيم مطلقة فوقعتم في الخطأ. حملونا مسؤولية نفي العلم بالخارج المطلق، لان خارجاً مطلقاً لا وجود له في ظرف العلم من حيث الاساس، فلا خير في هذه المسؤولية، فنحن نعلم بالخارج على الدوام علماً نسبياً.

نقول لهم في الجواب:

اولاً: اعترفتم في اجابتكم بوجود فكر تصوري وتصديقي مطلق، لانكم نفيتم الصحة المطلقة، ولا يصح هذا النفي إلّا بعد الاعتراف

لها مصداق خارجي، وهذا هو كلام المثالية بعينه.

ثم ان لم يكن العلم بالذات كاشفاً عن الواقع فمن اين فهمنا ان هناك واقعاً للخارج، وهذا الواقع ينجب هذه المفاهيم والتصورات:

عبر ملاحظة القارئ المحترم الدقيقة يتعرف على ان المادية الديالكتيكيه اختارت في قيمة المعرفة ـ كما اوضحنا في الهامش السابق ـ نظرية تفضي الى المذهب الشكي. لكنها اختارت في هذه المسألة (ماهية العلم) نظرية تنتهي الى الاتجاه السوفسطائي، وستأتي دراسة مسألة ماهية العلم في ضوء اصول الفلسفة الاولى (الميتافيزيقيا) في المقالتين الرابعة والخامسة.

بوجود مثل هذا الفكر في اذهاننا (نفيتم الصحة المطلقة نفياً مطلقاً وإلاّ فلا تنافي بين الصحة المطلقة والنفي النسبي).

ثانياً: اذا صدق المفكر الديالكتيكي في كونه يتعقل الخارج تعقلاً نسبياً يلزم ان يعترف بالخارج المطلق والتعقل المطلق معاً؛ لان التعقل النسبي تعقل موصوف بالنسبية، والوصف والموصوف متغايران، فكيف يمكن تصور الامر النسبي بدون تصور الامر المطلق؟

ثالثاً: حينما ينفي المثاليون العلم بالواقع الخارجي يريدون العلم المطلق بالواقع الخارجي، (فكلما حصل لدينا تصور من الخارج فهو فكر غير الخارج)، من هنا لِمَ نهض المفكرون الديالكتيكيون الى منازعة فريق يتطابق معهم في الرأي وابطلوا وجهة نظرهم؟

يجيبنا المفكرون الديالكتيكيون مرة اخرى:

حيث ان الواقع الخارجي في حال تحول باستمرار فهو غير ثابت، والتغير عين ذاته، والوصف والموصوف فيه امر واحد، رغم ان التعبير عن المصداق يحصل بواسطة مجموع مفهومين، فحسب المتيافيزيقون انهما مفهومان مطلقان.

نقول في الاجابة على هذا الجواب ايضاً:

نحن نؤمن بالتغيير والتحول في واقع المادة، لكن الفكر لا يتسم بهذه الميزة، ونفس قولكم: ان هذا المفهوم في حسبانكم مطلق وثابت دليل على ما ندعي.

الملاحظة الثالثة

المثالي الحقيقي هو من ينكر مطلق الواقع، اي ينكر الواقع انكاراً مطلقاً. ورغم قلة مصاديق هذا المفهوم وندرتهم، وقد لا يكون له مصداق في عصرنا، لكن هناك جماعة من القدماء تمثل هذا النهج، وقد سجلهم التاريخ، وهم المثاليون (السوفسطائيون) بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة.

ورغم ذلك لا يمكننا ان نصدق وجود انسان سليم الخلقة، يمارس كسائر الافراد فعاليات هذا النوع، ولا يحصل لديه ما يحصل لدى سائر بني الانسان من علوم وادراكات. فكل واحد منا رأى عبر اختبار وسيع آلاف الافعال تصدر منه، تستلهم المعلومات المختلفة بوصفها واقعاً لا بوصفها مجرد فكرة، وكل فعل ارادي من افعاله يعتمد على ارادة، وكل ارادة تعتمد على العلم. كما ان كل واحد منا رأى آلاف الافراد من ابناء نوعه مع آلاف الافعال، التي صدرت منهم عن ارادة وعلم، وهذه العلوم والافكار تنبثق وتستلهم الواقع (على ان واقعية العلوم والافكار ليست كلها على نسق واحد، كما سيتضح في المقالات اللاحقة)، ومن هنا يتضح ان المثالي الحقيقي واحد من اثنين:

أ ـ الشخص الذي أختلط عليه امر بعض العلوم والافكار النظرية، في نفس الوقت الذي احتفظ في ذهنه على مجموعة معلومات وافكار عملية ونظرية ضرورية لحياته اليوميه. فهذا الشخص بحكم ما

لاحظه من اختلافات وتناقضات في افكار ونظريات العلماء او ما شاهده من اخطاء في حواسه اغفل معلوماته المحفوظة في ذهنه وأغفل واقعيتها، والتصق بالاخطاء والتناقضات المشار اليها فقط، وقرر ان علومنا ومدركاتنا لاتكشف عن الخارج، اى ليس لدينا علم بشيء.

ب- الشخص الذي اتخذ هذا الاتجاه - دون ان تعتريه آفات فكرية - بغية تحقيق اهداف فاسدة، وبغية التحرر من ضوابط ومسلمات المجتمع، فشكك في كل شيء، حتى شك في الشك، وكابر امام كل حقيقة واضحة وصريحة.

ومن الواضح في ضوء هذا التقسيم ان سبيل البحث مع هذين الصنفين مختلف، ولكل فريق اسلوب توجيهي مستقل - فاذا واجهنا المثالي الذي اختلطت عليه الامور يجب ان نثير فيه روح الانصاف بمنهج هادئ معتدل، ونقول له اننا لانريد بالواقعية اننا لانخطأ اطلاقاً، ولكن ان لم يكن لنا اي طريق الى الواقع فسوف لانستطيع ان نفعل شيئاً. ثم نُريه مجموعة من العلوم والادراكات التي يحتفظ بها في ذاكرته، ونعرض عليه ايضاً بعض الافكار المتناثرة المضطربة (الافكار التي يمكن له ان يفكر بها في كل وقت يريد) ثم نوضح له التفاوت بين هذين اللونين من الافكار، حتى يلتفت الى انه معتقد بالواقع في اعماقه. حينئذٍ سيرى:

اولاً: انه يجوع احياناً، ثم يتناول الاكل.

ثانياً: يتصور احيانا الاكل لكنه غير مضطر اليه.

ثالثاً: انه يجوع احياناً، ولا يقتنع بفكرة الاكل.

سيلاحظ ان افكاره في هذه الفروض الثلاثة ليست على حد واحد، بل بعضها على تماس مع الواقع، وبعضها لاتتعدى الافكار التي لا اساس لها، وعلى هذا المنوال سيرى ان هناك على امتداد مسيرته الحياتية افكاراً منظمة قهرية امامه، وهناك مجموعة افكار غير منظمة اعتباطية، وافكاره المنظمة على تماس مع الواقع.

اما اذا واجهنا المثالي المكابر فيجب ان نستفيد من نهجنا العقلائي ونتعامل معه تعاملنا مع الآفة التي لا حياة فيها، لان من لا علم لديه فهو جماد، والنار التي تحرق يجب اطفاؤها، والماء الذي يُغرق يجب تجفيفه، والحجر الذي سد طريق المارة يجب تفتيته والقاؤه جانباً، كما يجب قتل الحيوانات القاتلة، وطرد الحشرات المؤذية، اذ العمل الذي تمارسه بطبعها لابد ان تراه جائزاً، ومايجوز لها يجوز عليها ايضاً.

المَقَالَةُ الثَّالِثَةُ

العِلْمُ وَالإِدْرَاكُ

المقالة الثالثة

العلم والادراك

الحديث الذي سنبسطه في هذه المقالة يرتبط بالعلم (الادراك)، ويستهدف البحث عن هوية وواقع الادراك[1]. على ان البحث في

١ـ تثبت خلال هذه المقالة صحة القضية التالية: ان الروح والخصائص الروحية مجردة عن المادة، وان النظرية المادية الذاهبة الى ان الروح والادراك ميزة من ميزات المادة باطلة في ضوء الادلة التي طرحتها تلك النظرية.

ينبغي التذكير هنا بان العلم والادراك، الذي نبحث عن واقعه وماهيته في هذه المقالة، هو الاعم من الادراك الحسي والخيالي والعقلي، وبغية ان يقف القارئ المحترم بشكلٍ افضل على هدف بحثنا نحاول التمييز بين مستويات الادراك، فقد ذهب المتقدمون والمتاخرون الى تنويع الادراك البشري لعالم الخارج الى ثلاث مستويات:

المستوى الحسي: وهو عبارة عن صور الاشياء التي تنعكس في الذهن عبر مواجهة الذهن لعالم الخارج واستخدامه لاحدى الحواس الخمسة (او

الاكثر من الخمسة). مثلاً حينما يفتح الانسان عينيه ويرقب المشهد الذي امامه تحصل له صورة في ذهنه عن هذا المشهد، ويجد هذه الصورة حاضرة بالوجدان في نفسه، وهذه العملية نسميها الابصار. او حينما يتحدث شخص ويطرق صوته مسامع انسان آخر فسوف يجد حالة اخرى في نفسه وهذه الحالة نسميها السمع و ...

المستوى الخيالي: بعد ان تختفي الصورة الحسية تترك اثرها في الذهن، وعلى حد تعبير الاقدمين بعد ظهور الصورة الحسية في الحاسة تظهر صورة اخرى في قوة اخرى يسمونها الحافظة او الخيال، وبعد امحاء الصورة الحسية تبقى هذه الصورة في الخيال، وكلما اراد الانسان استعاد هذه الصورة، وتصور الشيء الخارجي يتم عن هذا الطريق. تشبه الصورة الحسية الصورة الخيالية، ويفترقان في:

اولاً: لا تتمتع الصورة الخيالية غالباً بما تتمتع به الصورة الحسية من وضوح.

ثانيا: تُحس الصورة المحسوسة دائماً وهي في وضع خاص (نسبة خاصة مع الاجزاء المجاورة)، وفي جهة خاصة (يميناً او شمالاً او الى الامام او الخلف) وفي مكان خاص. وكلما رأى الانسان شيئاً رآه وهو في مكان وجهة ومحيط معين. اما اذا اراد الانسان تخيل هذا الشيء الذي رآه باوضاع وجهات مختلفة وامكنة متعددة امكنه تجسيد هذا الشيء امامه، دون ان يلاحظه في وضع وجهة ومكان خاص.

(هوية العلم ـ حدود واقعية العلم ـ قيمة المعلومات ـ اخطاء العلم ـ ظهور

ثالثاً: ارتباط القوى الحسية بالخارج شرط للحصول على الادراكات الحسية. فحينما ينقطع هذا الارتباط يتلاشى الادراك الحسي بشكلٍ تلقائي. بينا لا يحتاج الذهن في الادراكات الخيالية الى الخارج، ولذا لا تخضع الادراكات الحسية لارادة المدرك، فالانسان لا يمكنه عادة ان يرى صورة الشخص الذي لاتقع عينه عليه، ولا يستطيع سماع الصوت الذي لا يقرع اذنه، او شم رائحة الوردة التي ليست بين يديه. لكنه يستطيع في كل لحظة اراد ان يتصور هذه الامثلة بمعونة قوة الخيال.

المستوى العقلي: الادراك الخيالي ـ كما عرفنا ـ جزئيٌ، يعني لا ينطبق على اكثر من فرد واحد، لكن الذهن الانساني بعد ادراك عدة صور جزئية يستطيع ان يؤلف مفهوماً كليا، يصلح للانطباق على افراد كثيرة، فبعد ان يدرك مجموعة افراد يلاحظ مضافاً الى الصفات الخاصة بكل واحد منهم بعض الصفات المشتركة بينهم، اي يلاحظ ان نفس المعنى الذي وجده في الشخص الاول موجود في الفرد الثاني والثالث والرابع وهكذا ... وتكرار ملاحظة هذا المعنى في افراد يَعِدُّ الذهن ليصنع من هذا المعنى صورة كلية تنطبق على افراد غير محدودين، وهذا اللون من التصور يسمى التعقل او التصور الكلي.

هذه الالوان الثلاثة من الادراك يجدها الانسان بالوجدان، ويلتقطها كل فرد بالعلم الحضوري في نفسه.

ذهب الفلاسفة المسلمون السابقون لصدر المتألهين تبعاً لفلاسفة اليونان

الكثرة في العلوم ـ اختلافات فئات العلم)، وإلّا فطرح هذه الابحاث في الفلسفة تأتي متأخرة، وفق نظام البرهنة والاستدلال.

مثال

خُذ بيدك صورة فوتوغرافية (١٢ سم × ٨ سم)، وألقِ نظرة على المشهد الذي تحتويه، وهو مشهد اسرة مؤلفة من عدة افراد، تجلس في احدى المتنزهات المطلة على احدى البحيرات.

اما البحيرة فماؤها الزلال كأنه حبات فضة خالصة، صُفت بعضها على بعض، وصدى امواجه الرتيب يحكي عن حركة الريح، وهبوب النسيم العليل. على اطراف هذه البحيرة يمتد بساط اخضر جميل، تتوزع في زواياه شجيرات خضراء ممشوقة، تستنشق نسائم الربيع فتنتعش وتُنعش، وتضفي على الجو طراوة وحلاوة.

ينتهي هذا المشهد الذي يمتد عمقاً خمسة عشر كيلو متراً الى سلسلة جبال اصطفت قممها كأسنان المشط، وهي ترقب المشهد من علوها

الى ان القوة العاقلة وحدها مجردة عن المادة، والبراهين التي اقاموها لاثبات تجرد النفس تنصب على القوة العاقلة. لكن صدر المتالهين اتجه الى القول بان القوة الخيالية، بل كل القوى الباطنية مجردة من المادة، واثبت تجردها عن طريق عدم تطابق ميزاتها مع ميزات المادة، الذي سيتم بيانه في هذه المقالة.

الشاهق، هذا المشهد الذي جاء بين ايديها كلوحة فنية وُضعت الى جوار طفل. في زاوية من هذا المتنزه تجد فراشاً تحلق حوله اسرة، يجلس بينهم رجل ابن الاربعين كما توحي ملامحه، ومعه بضعة اطفال، يدلل جو العطف والحب الذي يلفهم على انهم اولاده، وقد وضع بين ايديهم طبق من التفاح. توزعوا في هذه الحلقة، فواحد منهم عاكف بحرارة على اكل تفاحته التي بيده، والآخر يشم تفاحته، والثالث يقف تعلق بابيه كغصن ريحان، ورغم انه قد اخذ بيده تفاحة، مد يده لابيه مطالباً باخرى، والآخر يريد ان يقع بنفسه في طبق التفاح ليحرم الآخرين، انه لتدافع ظريف.

هذه نظرةٌ نسميها النظرة الاولى.

نعود الى الصورة الفوتوغرافية، سنجدها قطعة من الورق الابيض لا يتعدى محتواها بقعاً سوداء توزعت على سطّحها باشكال مختلفة، بعضها كبيرة نسبياً وبعضها صغيرة نسبياً، وبعضها بعيدة وبعضها قريبة بالنسبة الى بعضها، وهذه نظرة اخرى نسميها النظرة الثانية.

لو سُئلت الآن، هل المشهد الفسيح بما فيه من خصوصيات تقدم وصفها (وكلما ذهبنا في النظرة الى ما هو اعمق اكتشفنا مواصفات جديدة) نطلع عليه عبر الصورة التي حشدت في ١٢ × ٨ سم؟ ماذا سيكون جوابك؟ ستقول حتما: لا.

لا يمكن اطلاقاً ان يتجلى مشهد خمسة عشر كيلو متراً بمضامينه

الكثيرة وبكل ابعادها المختلفة وسماته المادية والروحية المختلفة من خلال صفحة طولها ١٢ سم وعرضها ٨ سم، ولا يمكن لهذه الصفحة ان تحكي ذلك المشهد.

بل تبقى الصورة تشير الى ذلك المشهد، وإلاّ فليس هناك على صفحة الورق التي انتجها جهاز التصوير سوى مجموعة بقع سوداء. لاحظ حجم تفاوت الطريق من اين الى اين.

عود على بدء

اثبتت لنا المشاهدة[٢] والتجربة اننا حينما نستخدم الحواس يحصل

٢ـ حاول الماديون بغية اثبات مادية الروح والظواهر الروحية (او لتشويش البحث وارباك الخصم) طرح مواضيع من العلوم المختلفة، كالفيزياء والفسلجة وعلم النفس وغيرها، مواضيع لاعلاقة لها بموضوع البحث. وهم يوحون للقارئ ان هذه الافكار دليل قاطع على مادية الروح والظواهر الروحية. من هنا ينبغي ان نلفت نظر القارئ المحترم الى صلب الموضوع عبر المقدمات التالية:

اولاً: يذعن كل فرد بداهةً بوجود مجموعة ظواهر ذهنية، تُدعى العلوم والادراكات، ووجود هذه الظواهر لدى الانسان اوضح من وجود عالم الخارج، اذ لو وجد من يشكك «كالمثالي» في وجود عالم الخارج، ويقرر بطلان مدركاته جملة واحدة، اي عدم مطابقتها مع عالم الخارج، فلا يمكنه

لدينا رد فعل مادي جراء التأثير الذي يحدثه الواقع الخارجي للمادة في

ان يشكك في وجود هذه المدركات نفسها. اذن فوجود مجموعة ظواهر ذهنية، يعيّها كل انسان حاضرة في نفسه امر بديهي، ولا يحتاج الى دليل فلسفي او علمي.

ثانياً: اثبتت دراسات العلماء الاقدمين والمحدثين ان هناك مجموعة عوامل مادية خاصة في عالم الخارج (خارج الذهن) تؤثر في حصول الادراكات الحسية، وقد تناولت العلوم على الدوام تحديد طبيعة هذه العوامل، وكان لكل باحث وجهة نظر. وطرحت في الفيزياء الحديثة بحوث حول النور والصوت وغيرهما، ودرسوا اسلوب تأثير الاشعة النورية في العصب البصري وطريقة نفوذها الى العين، كما درسوا الظروف الموضوعية لتأثيرات الامواج الصوتية على العصب السمعي.

واثبتت دراسات الباحثين ايضا ان الجملة العصبية الانسانية والحيوانية لها وظيفة خاصة كسائر اعضاء البدن، وتمارس اعمالاً محددة، وتتأثر بالعوامل الخارجية، ولها ردود افعالها. وايضاح وتفسير النشاط العصبي تتعهد به الدراسات الفسلجية.

يتفق المفكرون الواقعيون عامة سواء اكانوا ماديين ام روحيين على فكرتين: (وجود عوامل خارجية مؤثرة، ووجود نشاط عصبي)، انما يختلف الماديون والروحيون حول موضوع آخر سنأتي لاحقاً على ذكره.

على ان لا نغفل انه ليس هناك اي فرد يعي اداء الفعاليات العصبية التي تحدث في دماغه، بل معلومات كل فرد في هذا المجال تابعة للاكتشافات

المجموعة العصبية. ومع تعطيل ممارسة الحاسة يمحى هذا الرد، الذي

العلمية التي ينجزها الباحثون.

ثالثاً: تحكم الظواهر الروحية والنفسية كما تحكم سائر ظواهر الكون اصول وقوانين معينة، وعلاقة العلة والمعلول قائمة بين هذه الظواهر، وقائمة ايضاً بين كل واحدة منها وبين الجسم او العوامل الخارجية. ويقرر علماء النفس المحدثون هذه الاصول والقوانين وفق اسلوبهم ونهجهم الخاص (المشاهدة والتجربة).

الفلاسفة والعلماء الروحيون لا يدّعون اطلاقاً ان الروح والظواهر الروحية حرة طليقة من كل قانون وقاعدة، وانها لا تخضع لاي اساس علمي. بل الامر الوحيد الذي قرروه هو ان الروح والظواهر الروحية لا تتسم بخصوصيات المادة، ولا تحكمها قوانين المادة، ومن هنا فما يلصقه بعض المفكريين الماديين ـ عن علم او جهل ـ بالعلماء الروحيين نسبة لا اساس لها مطلقاً.

جاء في الصفحة (٦) من كتاب «علم النفس الفسلجي» للدكتور اراني ـ بعد ان اوضح موضوع التطورات التي حصلت في اوربا بشان منهج البحث العلمي، منذ القرن الثامن عشر وما بعده ـ مايلي: «منذ القرن الثامن عشر سيطرت روح الدقة والتعمق على كل الدراسات العلمية، والبحث العميّق والدقيق يتم حينما يقرن الانسان العلم بالعمل، فيحدد التغييرات التي تحصل جراء الاختبارات والتجارب العلمية ويربط بينها بواسطة الفكر، ويفهم علاقات العلية والمعلولية القائمة بينها»، ثم يمضي بعد بضعة سطور

حصل جراء استخدامها. ونلمس في هذه الحالة شيئاً يُدعى (الادراك).

في حديثه قائلاً: «منذ عقلانية (Rationatiste) القرن السابع عشر التي مثلها (هوبز، سبينوزا، لبنيتز وغيرهم) طرأت على التصورات العلمية بشان الروح وفعالياتها تغييرات جذرية، وقرر هؤلاء الفلاسفة لاول مرة ان جميع التحولات الروحية تحصل تحت تأثير مجموعة قوانين ثابتة ومحددة، خلافاً لما كانت تدعيه الاديان والمذاهب في القرون الوسطى، فالروح ليس حرةً، ولا تستطيع بذاتها تلقائياً احداث اثر، وعلاقة العلة والمعلول التي ترى في العلوم والعلوم الطبيعية خاصة، تحكم الروح ايضاً بشكل كامل ودقيق. لقد اكتشف هوبز ان قانون الجبرية المنسجم مع ميكانيك نيوتون يحكم الروح، اي انه ليست هناك اي قضية روحية تحدث بلا سبب، ولا تزول بدون علة».

ان مجموعة الافكار المتقدمة (خضوع الظواهر الروحية لمجموعة قوانين ثابتة ومحددة، او ان الظاهرة الروحية لا تحدث ولا تزول بدون سبب، او علاقة الظواهر الروحية بالظواهر الجسمية او الخارجية) تمثل الفباء العلوم الروحية، وقد اقام الفلاسفة منذ آلاف السنين على اساس هذه المفاهيم نظرياتهم، وليست افكاراً طرحت في القرن السابع عشر لاول مرة. بل على العكس، فبعض الفلاسفة الاوربيين منذ القرن السابع عشر وما بعده ذهبوا في موضوع الجبر والاختيار الى اختيارية الروح، وهذا الاختيار حسب وجهة نظرهم ـ يستلزم تحرر الروح من قانون العلية، لكن العلماء يعرفون ان هذه الافكار ليس لها اي قيمة علمية او فلسفية.

لم تنكر المذاهب والاديان هذه القاعدة، نعم الامر الوحيد الذي قرره

لا يمكننا ان نصدق اطلاقاً ان مشهد هذا الكون الفسيح، بما فيه من

الروحيون هو ان الظواهر الروحية لا تتسم بسمات المادة، لا انها لا قانون ولا قاعدة لها، ولم يقرروا عدم ارتباط الظواهر الروحية بالمادة، وان هناك جداراً فاصلاً بين الروح والمادة بحجم جدار الصين.

بل تقرر ـ في ضوء آخر ابتكارات الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتالهين، التي تلقاها الفلاسفة اللاحقون بالقبول ـ ان الروح ارقى انتاجات المادة، اي انها وليد سلسلة من التطور والتكامل الذاتي، الذي يحصل في الطبيعة. وعلى اساس نظرية هذا المفكر لا وجود لاي حاجز بين عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة، اي من الممكن ان يتحول الموجود المادي عبر مراحل من التطور والتكامل الى موجود لا مادي.

بعد ايضاح هذه المقدمات نقول: ان المسالة التي يختلف حولها الروحيون والماديون هي هل الروح والادراكات الروحية مجردة ام مادية، وبعبارة اوضح ان الاختلاف يدور حول تحديد ماهية وطبيعة واقع هذه الظواهر. ووفق ما ثبت في المقالة الاولى يمكن فقط بالاصول والموازين الفلسفية الخاصة اثبات وجود الشيء او كيفية وجوده (ماهيته)، وليس هناك اي خلاف حول ما تقدم بسطه اعلاه، اي لا خلاف حول:

أ ـ وجود الادراكات.

ب ـ حصول مجموعة عوامل خارجية.

جـ ـ حصول الفعاليات العصبية.

د ـ وجود مجموعة قوانين تحكم الروح.

خصوصيات مذهلة، ومع كل خطوطه وسطوحه واجسامه، والذي

الباحثون الروحيون يثبتون ان الظواهر الروحية (التي نعيها حضوراً) ليست مادية، ويعتمدون في هذا الاثبات على عدم تصادق ميزات الظواهر الروحية والميزات العامه للمادة. ومن هنا لا يمكن تطابقها والفعاليات العصبية، اذن فالفعاليات العصبية مقدمة لحصول مجموعة ظواهر لا مادية وليست عين هذه الظواهر. اما الباحثون الماديون فبدل التركيز على اصل الموضوع واثبات عينية ما ندركه والفعاليات العصبية، ذهبوا صوب طرح بعض المفاهيم الفيزيائية او الفسلجية او النفسية الحديثة (على ان موضوع طبيعة وماهية الظواهر الروحية امر خارج عن دائرة هذه البحوث التي تعتمد المنهج التجريبي)، التي لا علاقة لها بما يطرحه الفلاسفة، ويبدو انهم يحسبون ان الذين ذهبوا الى تجرد الروح والظواهر الروحية لا اطلاع لهم على هذه المفاهيم، ولو اطلعوا فسوف يفقدون المسوغ الداعي للذهاب الى تجرد الروح.

خذ الدكتور اراني في كتيبه «الانسان من زاوية مادية»، حيث يقول:

«حينما يمارس الانسان عملية التفكير يزداد حجم التغييرات المادية في سطح الدماغ، فتزداد كمية الدم الواردة الى الدماغ، ويمتص المخ كمية اكبر من المواد الغذائية، ويدفع كميات اكبر من الفسفور، التي تظهر في ادرار الشخص بشكل اكبر مما تظهر في ادرار غيره. اما في حالة النوم فالمخ يمتص كمية اقل من الغذاء، حيث تهبط فعاليته ويقل نشاطه، وهذا بنفسه دليل على مادية الظواهر الفكرية.»

يتجلى امامنا صورة واحدة متصلة، لا يمكننا ان نصدق انه قد احتل مكانه وحُشر في قطعة صغيرة من المادة العصبية، او في دماغٍ مركب من اجزاء. منفصله ومتراكمة، اصغر من جسم الانسان.

ثم ان التهافت الذي نلاحظه في المحسوسات حينما نستخدم الحواس (اخطاء الحس) لا يسمح لنا ان نقول اننا ادركنا واقع الكون المادي الخارج عن ذواتنا في محل وجوده.

اذن لا تحل الصورة المدركة لا في مادة اجسامنا، ولا في المادة الخارجة عن ذواتنا.

الخلاصة: ان الصور الذهنية المدركة بحكم عدم اتصافها بالسمات العامة للمادة (الانقسام، وعدم صدق الكبير على الصغير) ظواهر غير مادية.

ونقل فيليسين شاله في قسم المتيافيزيقيا كلاماً عن «برون» عالم الفسلجة المادي، حيث قال:

«سوف لا اعتقد بوجود الروح، ما لم اكتشفها تحت مبضعي في صالات التشريح».

والحق ان قراءة دراسات الماديين توضح بجلاء ان هؤلاء لا يملكون تصوراً سليماً عن وجهات نظر الفلاسفة الالهيين والروحيين، وعن تصوراتهم بشأن الله والروح وسائر المواضيع، ولا تتعدى معلوماتهم معلومات السواد العام بشأن الروح والجن والعنقاء، وغيرها. اما المثاليون فقد هبطوا الى مستوى ادنى من مستوى الفكر السوقي فيما ادعوه وقالوه.

اشكال

من الممكن الاعتراض على البيان المتقدم بالقول: ان الادراك عبارة عن الظاهرة المادية التي تحصل في المجموعة العصبية او في الدماغ. وقد عالجت البحوث العلميه مشكلة الصغر والكبر والبعد والقرب. فالعلم يعتقد اليوم ان جهاز البصر رغم كونه لا يتجاوز جهاز تصوير دقيق، ورغم تجمع كل الاشعة الضوئية في النقطة الصفراء للعين فتتحقق الرؤية[٣]، فاننا لا نرى شيئاً سوى تلك النقطة.

٣ـ هناك نظريتان مشهورتان بين القدماء بصدد كيفية الابصار:

النظرية الاولى: نظرية الانطباع.

النظرية الثانيه: نظرية خروج الشعاع.

ذهب اصحاب نظرية الانطباع الى ان عدسة العين جسم شفاف صقيل، يشبه المرآة، ومن هنا اذا وضع مقابله جسمٌ فسوف تقع صورته على سطح العدسة، وبهذا تتحقق عمليه الابصار. تنسب هذه النظرية الى ارسطو واتباعه، وقد تابع هذه النظرية من المفكرين المسلمين كلٌ من محمد ابن زكريا الرازي وابن سينا.

ذهب اصحاب نظرية خروج الشعاع الى ان عدسة العين عبارة عن طاقة مادية ينبع منها الضوء كنار الشمس والنجوم، وذهبوا الى ان شعاعاً نوريا يخرج من العين ويصطدم بالجسم الخارجي، ويتحقق الابصار عن هذا الطريق.

غاية ما في الامر اننا نقيس حجم سائر الاجزاء من خلال اصغر

اصحاب هذه النظرية فريقان، ذهب فريق منهم الى ان الشعاع البصري مخروط راسه في العين وقاعدته قائمة على الجسم المرئي. بينا ذهب الفريق الآخر الى انه اسطواني الشكل، وراس الشعاع الواصل بالجسم مضطرب في حال حركة دائمية. وينسب هذا المذهب الى افلاطون وجالينوس واتباعهما. وقد وافق على هذا المذهب نصير الدين الطوسي وعدة من الفلاسفة الاسلاميين الآخرين. وقد اقام كل فريق من هذين الفريقين ادلة لنصرة مذهبه ورد المذهب الآخر، وقد سطّرت في كتب الفلسفة.

احد الاعتراضات التي سجلها اصحاب نظرية خروج الشعاع على اصحاب نظرية الانطباع هو: عدم انطباق الكبير على الصغير، وقد اشار اليه في المتن، كما اشار في المتن الى جواب اصحاب نظرية الانطباع ضمن الاشكال، وهو موضع قبول علماء الطبيعة المعاصرين.

لشهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الاشراق نظرية ثالثة في هذا المجال، ليس لها اهمية اساسية، ومن هنا نصفح عن ذكرها.

لصدر المتالهين الفيلسوف الاسلامي الشهير اتجاه خاص في تفسير حقيقة البصر؛ اذ قرر هذا المفكر ان كلتا النظريتين المتقدمتين لا يمكنهما ـ على افتراض صحتهما ـ تفسير حقيقة البصر، لان كلتا النظريتين ترتبطان بتحليل الوظائف العضوية للعين، والابصار عملية خلف النشاط العضوي. لقد اثبت هذا المفكر ـ عبر اثبات نظريته المشهورة في باب اتحاد العاقل والمعقول ـ ان الابصار لون من النشاط الابداعي للنفس، والنشاط العضوي مقدمة له،

الاجـزاء التي نشـاهدها في هذه النقطة، وفي ضوء النسب والفـواصل

فبعد ان يتم انجاز العمل الطبيعي تبدع النفس بقدرتها الفعالة صورة مماثلة للشيء المحسوس في عالمها.

جاء في المجلد الرابع من الاسفار لصدر المتالهين رد لمذهب نظرية الانطباع فقال: «وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الابصار به». وقال في التعليق على نظرية خروج الشعاع: «ونحن لا ننكر ايضا تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لابد في الرؤية من حصول المرئي للنفس». فعلى اساس نظرية صدر المتالهين لا تفسر النظريتان المتقدمتان حقيقة الابصار من زاوية فلسفية، بل تفسران النشاط الفيزيقي والطبيعي للعين.

وفق الدراسات التي انجزها العلماء في مجال النور، وفي مجال بنية العين اضحى من البديهي ان النظريتين المتقدمتين لا تصلحان حتى لتفسير النشاط الفيزيقي للعين، فليس هو بالانطباع ولا بخروج الشعاع. وعلى اساس دراسات العلماء المحدثين يتطابق جهاز البصر البشري مع جهاز التصوير الفوتوغرافي تطابقاً تاماً. فالاشعة تخرج من الجسم المرئي وترد العين، فتجتاز حجاب القرنية والسائل الزجاجي والعنبية وتقع على قرنية العين مجتازة العدسة، فتكون وفق خواص العدسات صورة في نقطة معينة من الشبكية «النقطة الصفراء».

ان النظرية الحديثة ـ كما يعرف القارئ المحترم ـ رغم ابطالها للنظريتين القديمتين، لكن نظرية صدر المتالهين التي تقرر «ان النشاطات الفيزيائية

القائمة بين الاجزاء تتوفر على علاقة الاكبر والاصغر النسبيين. على ان اختلاف عوامل اخرى في هذه المرحلة كالظل وغيره مؤثر ايضاً. والاختلافات النسبية وحدها مؤثرة حتى الآن.

وحيث أننا نقيس ـ من خلال رؤى اخرى ـ حجم باصرتنا الى جسمنا وجسمنا الى الاجسام الخارجية تقريبياً نعرف على هذا الاساس الحجم التقريبي الذي يجب ان تكون عليه الباصرة لكي تقترب من الحقيقة وتتطابق معها. ومن ثم فحينما نشاهد عالم الخارج ضمن هذه الافكار نضع عالماً واسعاً تحت البصر، ونحسب ان الشخص يدرك هذه الرؤية بحجمها الكبير.

الجواب

لم نعتمد في حديثنا المتقدم على انكار هذه الحقائق العلمية، بل كان مصب الحديث امراً آخر، وهو: ان المدرك يشكل مع العلاقات التصديقيه والفكر وحدة تنتج شيئاً، يسميه المعترض «حسبان» وهذا الحسبان لا يتطابق مع الخصائص العامة للمادة، في نفس الوقت الذي تتمتع به الظاهرة القائمة في مركز العين «النقطة الصفراء» او الدماغ بالخصائص المادية.

الطبيعية لا يمكن ان تفسر لنا حقيقة الابصار» تبقى على قوتها، كما ان الجواب على الاشكال المطروح في المتنّ يقوم على اساس هذه النظرية.

هذا مضافاً الى ان العلاقات التصديقية ذاتها «هذا هو ، وهذا كذلك» لا تقبل الانقسام، ولو كانت هذه العلاقات حالة مادية قائمة في الدماغ فسوف تنقسم بانقسام الدماغ. ومن هنا لا يمكن نسبة هذه السمات الى الاشعة المجهولة او الاهتزازات غير المرئية ايضاً، لانها في المحصلة مادية ولها احكام المادة.

اشكال

قد لا نشاهد في الخط والسطح والجسم خواص المادة (وعدم الرؤية يختلف عن عدم الوجود). نشاهد الخط والسطح او الجسم احياناً وحدة متصلة، فنرى اجزاء المادة ولا نشاهد الفواصل (الخلاء)، لا أننا شاهدنا فواصلاً، وعندئذٍ نحسب ان هناك اشياءً لا تتسم بسمات المادة.

الجواب

لا كلام لنا في سلامة ما طرح، لكن نتيجة هذا الطرح ـ خلافاً لما ينتظره المعترض ـ في صالحنا. نحن نرى الخط والجسم والسطح بدون فواصل، فالخط والسطح والجسم بلا فواصل موجود في ادراكنا[٤]،

٤ـ ادراك الكميات المتصلة لون من الوان الادراك والتصور الذي يحصل للذهن. يعرّفون الكم المتصل عادة بانه: (الكم الذي تكون اجزاءه مرتبطة ببعضها نحو السطح والخط). ومن الواضح انهم لا يقصدون ان

وبعبارة اخرى ان المعترض يميل الى القول باننا نتخيل ـ بشأن ادراك

الكم المتصل ذو اجزاء بالفعل وهذه الاجزاء متصلة مع بعضها، بل يقصدون ان هناك حداً مشتركاً بين اي جزئين فرضناهما في هذا الكم، وليس هناك انفصال بينهما. خلافاً للكميات المنفصلة التي لها اجزاء بالفعل، وهذه الاجزاء مستقلة عن بعضها ومنفصلة ايضاً. على هذا الاساس فكل كم متصل نظير الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والسطح وحدة لها امتداد وبعد واحد متصل.

هناك ملاحظتان بشأن هذا اللون من الادراك ينبغي الالتفات اليهما من وجهة نظر فلسفية:

أ ـ ما هو منشأ هذه المفاهيم والتصورات؟

ذهب فريق من فلاسفة اوربا (وهم الذين يسمون بالعقليين، اي الذين يعتقدون بان بعض التصورات فطرية ولا ترجع الى الحس) الى ان العقل وحده هو منشأ هذه التصورات. لان النقطة (الشيء الذي ليس له بعد) والخط (الشيء الذي له بعد) والسطح (الشيء الذي له بعدان) ليس لها وجود في الخارج. وما له وجود هو الاشياء ذات الابعاد الثلاثة، اي الاجسام؛ اذن فلا يمكن ان يكون الحس منشأ هذه التصورات، اذ الحس متفرع على وجود المحسوس في الخارج، اذن فهذه التصورات تنبع بشكلٍ مباشر من القوة العقلانية.

والفريق الآخر هو ما يدعى بـ «الحسيين» الذين ذهبوا الى انطلاق كل التصورات ورجوعها الى الحس، وقد ذهب هذا الفريق الى ان منشأ

الخط والسطح والجسم ـ ان هناك اشياءً لا تتسم بسمات المادة، اي ان

التصورات الرياضية هو الادراك الحسي الموضوعي ايضاً. ويقولون ان تصور النقطة والخط والسطح والدائرة وغيرها يحصل للذهن جراء مشاهدة الاشياء في عالم الطبيعة. لكن الامور التي تنشأ عنها هذه المفاهيم والتصورات ابتداءً ليست مصداقاً واقعياً ودقيقاً لها، بل هي نماذج ناقصة بالنسبة للذهن، والذهن بعد تصورها يصوغ الصورة الكاملة لهذه النماذج بقدرته الفعالة، فرؤية بعض الاشياء كرأس الابرة مثلاً يمثل نموذجاً يخترع الذهن في ضوءه التصور الحقيقي للنقطة، كما ان رؤية بعض الاشياء الرفيعة كالخيط الرفيع والاشياء المستديرة كالقمر في ليلة الرابع عشر تمثل نموذجاً للذهن لكي يبدع صورة الخط والدائرة بمفهومهما الهندسي.

ورغم ان اتجاه العقليين الى ان التصورات الهندسية لا تستند اطلاقاً الى الحس غير سليم ورغم عدم سلامة دليلهم الذي اقاموه والذي جاء في المتن (كما ثبت في الفلسفة في باب نسبة المقدار الى الجسم)، لكن هناك اتفاقاً بين العلماء بما فيهم العلماء الحسيون على ان الذهن لا يتعطل وليس حيادياً ازاء عملية ادراك الكميات المتصلة.

ب ـ مهما كان المنشأ الاساس لتصور الخط والسطح والدائرة وغيرها (عقلي ام حسي)، فهذه الظواهر بالكيفيات والخصوصيات التي ندركها لا وجود لها في الطبيعة المادية (لا على الاساس الذي قرره العقلانيون الاوربيون من ان الخط والسطح ذوا بعد وبعدين والموجود في الطبيعة هو الجسم ذو الابعاد الثلاثة)، بل على اساس ان ماله وجود في الطبيعة المادية

اشياءً لا تتسم بسمات المادة موجودة في عالم خيالنا، فهي موجوده لان

(الاعم من المادة الدماغية والمادة الخارجية) منقسم وذو اجزاء ومفاصل، بينا نجد ان هذه الامور موحدة ومتصلة في عالم ادراكنا، مثلاً نتصور ان الفصل المشترك لسطحي المكعب بصورة خط، ونتصور الحد الفاصل للجسم عن الفضاء الخارجي على صورة سطح، ونتصور الرسم الناشيء من حركة الفرجال على شكل دائرة، بينا نعلم وفق القرائن العلمية القطعية انه لا وجود للخط والسطح والدائرة على هذه الصورة في الفضاء المادي، بل يمكن القول بشان الدائرة انه لا وجود لها في عالم الطبيعة؛ اذن فهذه الامور القائمة في اذهاننا بخواصها المعينة ليست مادية، وانما يرسمها الذهن في فضاءه او «الفضاء الهندسي»، الذي يختلف عن الفضاء المادي.

حينما نعالج قضايا الهندسة نرسم في ذهننا اشكالاً وخطوطاً، ونصدر عليها احكاماً يقينية، مثلاً نرسم في ذهننا دائرة او مثلثاً ويصدر ذهننا الاحكام الخاصة بالدوائر او المثلثات مع يقين تام (تعد الرياضيات اكثر العلوم قطعية ويقيناً)، بينا ليس لهذه الاحكام موضوع في عالم الطبيعة المادية.

طرح «فيلسين شاله» في الفصل الخاص بالمنهج الرياضي في كتابه «المنهج Methodologie» بياناً نفيد منه هنا حيث قال: «يرسم الذهن الاشكال الهندسية في فضاء موهوم يشبه المكان الحسي، لكنه مغاير له. واعني بالمكان الحسي المحيط الذي يجد فيه الانسان الاشياء الخارجية، هذا المحيط الذي يدركه الانسان البصير بواسطه عينه ويدركه الاعمى بواسطة لمسه وسمعه.

الخطأ والصواب والخيال والحقيقة مفاهيم نسبية. فخيالنا حينما يقاس بعالم الخارج يضحي وهماً فارغاً وإلّا فهو حقيقة من الحقائق.

وهذا الحديث الذي قررناه بشأن المحسوسات بالحواس الظاهرة يصدق ايضاً بصدد الحالات الروحية كالارادة والكراهة والحب والبغض والعلم والتصديق (الوجدانيات حسب الاصطلاح المنطقي)؛ اذ نشاهد بوضوح هذه الظواهر في انفسنا، بينا لا تتسم هذه الحالات بسمات المادة العامة كالانقسام والتغير، اذن فهذه الظواهر النفسية سوف لا تكون مادية ايضاً.

ويمكن ان نستخدم هذه المقولة ايضاً بصدد لون آخر من الادراكات (المدركات الكلية العقلية حسب الاصطلاح الفلسفي)؛ لان المفاهيم الكلية تقترن بمجموعة من السمات والصفات، يمتنع ان تتوفر في المادة، رغم استخدامها في عالم المادة بنحو من انحاء الاستخدام؛ نظير مفهوم

المكان المحسوس مليء دائماً، وحيث ان الاشياء التي تملأه متنوعة، ومختلفة من حيث المقاومة فهو غير متجانس، ومحدود ايضاً، لان دائرة الرؤية والمسافات التي يمكن استلام اصداءها محدودة، اما الفضاء الهندسي ـ خلافاً للمكان الحسي ـ فهو محيط لا نهاية له ومتجانس وقابل للقسمة الى ما لا نهاية.»

والخلاصة: نحن مضطرون الى عد الادراكات ظواهراً غير مادية بحكم عدم تطابق سمات ادراكاتنا للكميات المتصلة مع سمات المادة.

الانسان الكلي الذي يصدق على كل انسان خارجي، رغم اننا لا نملك انساناً يتطابق مع كل انسان خارجي، فكل انسان في الخارج شخص لا يتطابق إلّا مع نفسه.

هذه المفاهيم الكلية ثابتة ومطلقة وكلية وليس لدينا في عالم المادة موجود بهذه الصفات، وكل ما هو موجود في هذا العالم متغير وشخصي ومقيد، اذن فلابد من عد هذا اللون من المدركات مجردة عن المادة ايضا.

برهان آخر

تكفينا نظرة واحدة في مجال العلم، فاذا دققنا النظر بوجدان سليم سنرى ان الصورة العلمية لا تتلائم اطلاقاً مع التغير، وبلغة فلسفية: ان حيثية العلم تختلف عن حيثية التغير والتحول. وبما انه اذا لم يكن ذهنك مستعداً لالتقاط عمق هذه الملاحظة يمكنك ان تعيش حالات الادراك المختلفة كالمعرفة والتذكر في هذا المجال. فالشيء الذي ندركه ثم نعود لأدراكه ثانية نلاحظ ان المدرك في الحالة الثانية عين المدرك الاولي[٥]،

٥ـ للذهن قدرة على حفظ ما يلتقطه عبر الحواس من صور، ثم تذكرها، وتحديد هويتها بوصفها عين الصورة الملتقطة سلفاً، وليس ادراكاً جديداً. وتسمى هذه القدرة «القوة الحافظة»، وهي سر اسرار الظواهر الروحية.

ان الملاحظة الفلسفية الدقيقة لهذا الموضوع توضح بجلاء ان جهاز

وان الشيء الذي ادركناه ونسيناه او اغفلنا ثم عدنا الى تذكره مرة اخرى

الادراك الروحي يقف خلف فعاليات الجهاز العصبي، ولا يمكن ان نعد الادراكات ـ خلافاً للفرضية المادية ـ من ميزات المادة الخاصة.

بغية ان تتضح ارضية الاستدلال نذّكر اولا بكيفية تطابق هذا الاستعداد الذهني مع مايجده كل شخص وجدانا وحضوراً في نفسه، ثم نعكف على الحديث عن النظريات العلمية والفلسفية في هذا المجال.

لا شك في قدرة الانسان على استعادة الصورة الحسية واحضارها في الذهن، دون ان يحتاج الى استخدام الحس من جديد، مثلاً: اذا التقى شخص بصديق له في مكان معين، وجرت بينهما محادثات، فسوف تبقى ذكرى هذا اللقاء في الذهن، وكلما اراد هذا الشخص استحضار هذا اللقاء بما تضمن من حديث يستطيع استحضاره، مع الالتفات الى انه ليس خيالاً ووهماً اخترعه الذهن، وليس احساساً جديداً، تكرر في حال استحضار الصورة، بل هي ذكريات تتعلق بلقاء وحديث مضى.

يقرر علماء النفس: ان الذهن البشري ـ بدءً من احساسه بالاشياء تحت تأثير العوامل الخارجية حتى زمان التفاته ذاتياً وبدون تأثير العوامل الخارجية الى هذه الاشياء ـ يمر باربعة مراحل.

الاولى: الحس الاولي، يعني مرحلة التلقي، ومن الواضح ان تلقي اي فكرة وحفظها لا يتسنى دون ان ترد الى الذهن اشياء من الخارج.

الثانية: الحفظ، ان الشيء الذي يرد الى الذهن ما لم يترك اثراً له او يبقى بنفسه لا يمكن له الحضور على صفحة الذهن مرة ثانية بدون تأثير

هو عين المدرك الاول. واذا لم يكن المدرك واحداً حقيقياً في الحالتين،

عوامل خارجية.

الثالثة: التذكر، يعني الالتفات الى الخاطرة الماضية او احضارها على صفحة الذهن الواضحة.

الرابعة: التشخيص، يعني تمييز وتحديد الامر المتذكر وانه ليس وهماً واهياً وليس احساساً جديداً، بل هو تذكر للامر السابق.

هناك نظريات وفرضيات للعلماء بصدد المرحلة الثانية (الحفظ)، فما هي الحالة التي تتمتع بها الصور المحفوظة في الذهن قبل تذكرها؟ وكيف تحفظ؟ مثلاً: بعد ان تلتقي صديقك وتحادثه ـ كما جاء في مثال المتن اعلاه ـ ثم تغفل عن هذه المحادثة واللقاء فما هي الحالة التي هو عليها، وكيف يحفظ في الذهن، لكي يمكن ان يطوي الذهن المرحلة الثالثة (التذكر) والرابعة (التشخيص)؟ اليك شرح بعض النظريات المهمة في هذا المجال:

ذهب بعض حكماء اليونان الى ان الدماغ يرسم صورة للشيء المدرك، وعين هذه الصورة تبقى في الدماغ. وليس لهذا المذهب انصار اليوم، وهو منقوض لاسباب كثيرة.

اما ديكارت فيقرر ان التأثيرات الاولية تحدث اخاديد في الدماغ، وكلما عبرت الروح هذه الاخاديد تحدث تأثيرات مشابهة للتأثيرات الاولى. والروح ـ طبق هذه النظرية ـ في ذاتها موجود مستقل عن البدن، لكن الشيء الوحيد الذي يبقى من الادراكات هو الاخاديد الدماغية. وهذه النظرية ايضاً لا يوافق عليها العلماء الروحيون ولا العلماء الماديون.

ولم يكن له ثبات وبقاء يحفظ العينية والوحدة لم يكن هناك معنى

هناك نظريات اخرى لا قيمة لها، ونقتصر فقط على بيان نظريتين: احداهما تقوم على اساس مادية الحافظة، وهي ما اختاره انصار مادية الروح في العصر الاخير، وافاض اتباع المادية الديالكتيكية في بسط هذا الاتجاه. والاخرى تقوم على اساس لا مادية الحافظة وفق الاصول التي اختارتها مدرسة صدر المتألهين، وسنوضح للقراء المحترمين ضمن هذا السياق الاعتراضات الواردة على النظرية المادية، وسنطلق على هاتين النظريتين مصطلح النظرية الروحية والنظرية المادية:

النظرية الروحية

ذهب اصحاب هذه النظرية الى ان الادراك نشاط مباشر تقوم به النفس (الجوهر اللامادي). والنشاط العصبي ليس إلّا مقدمة لوجود هذا الادراك. ونسبة الادراكات الى النفس ـ وفق هذه النظرية ـ نسبة الفعل الى الفاعل، وبتعبير فلسفي: انها قائمة قياماً صدوريا لا حلوليا في النفس، وعين هذه الصور المدركة باقية في صقع النفس، والتذكر عبارة عن الالتفات والتوجه الى تلك الصور الادراكية. فالصور الادراكية ـ حسب هذه النظرية ـ تحفظ وتخزن كما هي، ثم تخضع للاستذكار والاستعادة.

النظرية المادية

رغم ان اصحاب هذه النظرية لم يستطيعوا تقديم وجهة نظر نهائية،

للتذكر والمعرفة، بينا نجد ان التذكر والمعرفة يحصلان مع مرور عشرات

لكنهم يقررون ـ خلافاً للنظرية المتقدمة ـ ان: الادراكات الاولية لا تخزن وتحفظ كما هي على الاطلاق. فالقوة الحافظة لا تخزن الصورة المدركة كما ظهرت في الذهن اول مرة؛ لان الادراك عبارة عن نشاط عصبي، والجهاز العصبي لا يمكنه ان يمارس نشاطه باستمرار حول شيء واحد. فالفعاليات العصبية تتجه في كل لحظة الى شيء خاص، وحينما لا يخضع الشيء الى تركيز والتفات القوى العصبية فليس هناك نشاط بشانه، اذن ففي حال عدم الالتفات ليست هناك صورة ادراكية في الذهن، ولا يمكن ان توجد. بل يقرر هؤلاء العلماء ان الشيء المدرك اولاً يبقى له اثر في نقطة محددة من المخ فقط، فتظهر خلية او بضعة خلايا مثلاً. وكلما أثيرت هذه النقطة المحددة بفعل عامل خاص (الارادة وغيرها) تعود الجملة العصبية الى النشاط مرة اخرى، ويفضي الامر حصول الادراك الاول مرة اخرى، ففي المثال السابق اللقاء والحديث مع الصديق لا وجود لهما في الذهن كصورة ادراكية عندما لا يُلتفت اليهما، بل يبقى لهما اثر في نقطة معينة من المخ فقط، وكلما اثيرت هذه النقطة تحصل الصورة المدركة وتعود ذكراها، فيحسب المتذكر ان عين هذه الصورة المستعادة مخزونة وباقية في الذهن.

اذن ـ وفق هذه النظرية ـ يضحي كل تذكر انتاجاً جديداً، خلافاً للنظرية الاولى، التي لا تذهب الى ان التذكر انتاج جديد. وبغية ان نوضح بجلاء النظرية المادية بصدد مادية الحافظة نرجع اليهم وننقل اقوالهم:

يقول الدكتور اراني في الصفحه (١١٧) من كتابه علم النفس الفسلجي:

السنين، حيث تتغير جميع المحتويات المادية للاعصاب والدماغ خلال

«ينبغي الالتفات ـ بصدد نشاط الحافظة ـ الى كيفية ثبات الاحساس او التأثير في الروح، وكيف يحفظ؟ وكيف يعاد انتاجه؟ وكيف تجسم الروح القضية الواقعة في الازمنة الماضية؟»

ثم يجيب في الصفحة (١١٨) على هذه الاسئلة، فيقول:

«يبدو ان هناك قنوات ارتباط تخلق ما بين القضايا، وتبقى هذه القنوات قائمة في الدماغ ... وحصول هذه القنوات علة حفظ القضية في الحافظة، واثارتها يفضي الى اعادة تذكر هذه القضية مرة اخرى.»

لكنه يقول في الصفحه (١١٦) بشك وقلق:

«ليس واضحاً كيف تبقى المحفوظات في الروح مدة طويلة، وكيف يمكن اعادة انتاج قضية خاصة مرة اخرى في الروح. ويمكن الاذعان بان المتذكر يقوم بتغيير ضغط الدم او درجة الحرارة او عوامل فيزيائية اخرى في الدماغ بشكل ارادي حينما يحاول اعادة تذكر القضايا.»

حافظة المخ ـ وفق النظرية المادية ـ تشبه تماماً جهاز التسجيل الصوتي، حيث يحفظ الصوت على شريط خاص، كما هو الحال في جهاز التسجيل المغناطيسي، حيث يخزن الصوت الصادر من المذياع داخل اجهزته، فيحصل اثر في نقاط معينة من الجهاز، وكلما اثيرت هذه النقاط باسباب فنية خاصة اخرجت صوتاً يشبه الصوت الاول الصادر من المذياع، وليس هناك صوت في الشريط، بل يحصل الصوت عبر اثارات فنية لنقاط خاصة

هذه المدة عدة مرات.

فيه. والمخ على هذا المنوال تماماً، فبعد تاثير العوامل الخارجية على الجملة العصبية يخلق الجهاز العصبي ردة فعل هي عين عملية الادراك. ثم يبقى اثر هذه العملية مثبتاً في نقطة معينة من المخ، ولا تعرف طبيعة هذا الاثر، لكن الثابت هو ان الدماغ لا يمارس نشاطاً بصدد المدرك الاولي حال عدم الالتفات. ولا يمكن وجود الادراك كصورة ذهنية بالفعل، إلّا حينما تثار المراكز العصبية الخاصة، فتستعاد الصورة المخزونة.

هذه خلاصة النظرية المادية بشأن الحافظة، لكن هناك عدة ملاحظات مهمة حول هذه النظرية:

الملاحظة الاولى: يلزم ـ وفق هذه النظرية ـ ان نخص كل مفهوم بخلية او مجموعة خلايا معينة، وهذا لازم لا يمكن قبوله؛ لانه:

أ ـ بدهي انه حين عملية الادراك لا تمارس خلية واحدة او مجموعة خلايا محددة فقط نشاطها، فعند رؤية شيء تنفعل كل خلايا الباصرة، وعند رؤية شيء آخر تنفعل نفس هذه الخلايا وكذلك الحال بالنسبة الى السمع والتذكر وغيرها من الانشطة الفكرية. وقد ابرز الماديون انفسهم التردد بصدد نظريتهم لهذا الاعتراض، فقال الدكتور اراني في الصفحة (١٠٠) من كتابه علم النفس الفسلجي:

«يمكن للروح في كل وقت ان ترسم في عالمها صوراً للاشياء، مثلاً يمكنها ان ترسم صورة رجل او كلب تتوفر على اغلب صفات هذا الموجود او كلها. آلية انتاج هذه الصور في الروح لم تحدد حتى الآن

بالوسائل العلمية، وهناك تفسيرات مختلفة في هذا المجال، مثلاً لو فرضنا ان بعض خلايا الدماغ تتهيء لانتاج صورة الكلب بعد رؤيته، يلزم حينئذٍ ان تختص بعض الخلايا لكل صورة من الصور، وهذا امر مشكوك لان مجموعة خلايا الدماغ لا تكفي للاشياء الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى».

ب ـ اذا فرضنا ـ حين الرؤية او السمع ـ انفعال خلية او بعض الخلايا المحددة، وعند تكرر الرؤية او السمع تنفعل خلية او خلايا اخرى، فما هو مسوغ ان تنفعل نفس هذه الخلايا حين تذكر الصورة الحسية الاولى، ولِمَ لا تنفعل خلايا او خليه اخرى وتحدث عملية التذكر؟

الملاحظة الثانية: التمييز احدى صفات الحافظة كما اشير في المتن، يعني تشخيص ان المتذكر عين الامر الاول، والادراك الفعلي ليس جديداً، وليس وهماً ولا معنى له ايضاً. وهذا لا ينسجم مع النظرية المادية في الحافظة؛ اذ لو فرضنا ان الدماغ يشبه جهاز التسجيل فسوف تكون له خصوصية واحدة، وهي كلما أُثيرت نقطة معينة فيه فسوف يعيد الى الذاكرة ادراكاً شبيهاً بالادراك الاول كما يحدث جهاز التسجيل صوتاً شبيهاً بالصوت الاول لا عينه، بينا نجد وجداناً وبالعلم الحضوري ان لذهننا خصوصية التمييز، اي انه يشخص ان الصورة الاولى عين الثانية وليست فعلاً جديداً، وخلاصة هذه الملاحظة اننا لا يمكننا قبول النظرية المادية بصدد الحافظة بحكم مبدا «العينية» الذي تقرره سمة التشخيص التي تتمتع بها القوة الحافظة.

الملاحظة الثالثة: ان الدماغ بكل محتوياته يتغير ويتعرض لتحولات وتحويرات، والتركيب المادي للدماغ يتعرض مرات مكررة الى التغيير الكامل خلال عمر الانسان الذي قد يبلغ السبعين عاماً، وتحل مادة جديدة محل القديمة، بينا تبقى الصور الذهنية قائمة في الذهن بإحكام، سواء أكانت تصورات كصورة رفيق صباه لما كان في سن العاشرة او صورة معلم مدرسته الابتدائية الذي لم يره بعد ذلك ام كانت تصديقات كالقضية التي صدق وآمن بها حينما سمعها في المدرسة الابتدائية «ارسطو تلميذ افلاطون»، والمحصلة تبقى جميع التصورات والتصديقات السابقة ثابتة كما كانت، ولو كانت قائمة في المادة يلزم حتماً ان تتغير ولا تبقى ثابتة.

اما مثال الصورة التي تحصل في الماء الجاري، الذي ذكر في المتن نقلاً عن الماديين، فمن الواضح انه مثال شعري؛ اذ نرى الصورة ثابتة لبقاء الصورة الادراكية في خيالنا فقط، وإلاّ لو فرضنا ان الصورة الادراكية لم تبق حتى في خيالنا فسوف لا نحسب بقاء الصورة اطلاقاً. وخلاصة هذا الاعتراض هي: لا يمكننا قبول النظرية المادية بشأن الحافظة بحكم ثبات الادراكات الذهنية، الذي هو سمة من سمات القوة الحافظة.

واهم ادلة انصار مادية الحافظة هو:

اننا نجد الحافظة عملياً ترتبط ببعض اقسام الدماغ، ورغم ان بعض الفعاليات الذهنية كالحفظ والدقة لم تحدد مراكزها الدماغية تحديداً حاسماً، لكن الامر الذي لا يعتريه الشك هو ان اختلال وظائف بعض اقسام الدماغ

يفضي الى زوال الحافظة، ومن هنا يتضح ان الحافظة خصوصية من خصوصيات البنية المادية للدماغ، ويمكن تاييد النظرية المادية بشكل اصولي عن طريقين:

أ ـ النسيان: لا شك في ان كل انسان بل كل حيوان (مع اختلافهما) يتعرض الى النسيان. فليس هناك اي انسان يحتفظ بكل ذكريات حياته. واذا كانت الحافظة امراً لا مادياً فسوف لا يكون للنسيان معنى؛ اذ يعرض النسيان جراء محو الصور المدركة من صفحة الذهن، واذا كان للروح وجود مستقل وكانت الصور الادراكية معلولاتها ومنتجاتها اللامادية يلزم بقاءها وعدم زوالها على الدوام، اذ علتها ومنشئها ـ حسب وجهة نظر الروحيين ـ امر مجرد وباق، وكل معلول يتبع علته في البقاء. بينا يبقى تفسير مناشيء النسيان في ضوء النظرية المادية امراً واضحاً، اي التغييرات التي تطرأ على الجهاز العصبي المادي. واختلاف الافراد في القدرة على الحفظ يرتبط بوضع الجهاز العصبي المادي.

يقول الدكتور اراني:

«ان قدرة كل فرد على الحفظ يرتهن بالقدرة العصبية التي يتمتع بها على حفظ التغييرات، فكلما كان اقدر على حفظ التغييرات كلما كانت قدرته على الحفظ اكبر.»

ب ـ امراض الحافظة: وهي تعرض جراء اختلالات معينة في جهاز الدماغ، وكثيراً ما يحصل النسيان التام او نسيان قسم من المعلومات السابقة

اثر تعرض الفرد لمرض او اثر ضربة قوية تقع على الدماغ. فبعض جرحى الحروب الذين يتعرضون لضربات قاسية على الراس والجمجمة ينسون بعد شفائهم آبائهم وامهاتهم واقاربهم ومدينتهم التي نشأوا فيها بشكل تام، ومن هنا يتضح ان الحافظة امر مادي ينعدم تماماً جراء اختلال جهاز الدماغ.

الاجابة على هذا الاستدلال عبارة عن: رغم ان الحافظة امر غير مادي، اي ان الصور المدركة تحفظ خلف المادة، لكن التذكر (الذي هو عبارة عن خلق الصور الادراكية على صفحة الذهن الواضحة) لون من الوان الفعل، وقد ثبت في الفلسفة ان الروح تحتاج في نشاطها الى المادة، وتستخدم المادة باعتبارها اداة الفعل، ومن هنا فالنسيان ـ سواء اكان بسبب تقادم الزمن ام كان بحكم الاختلالات الدماغية ـ لا يعني انعدام الذكريات بشكلٍ تام، بل يحصل جراء فقدان الروح لقدرة استذكارها على صفحة الذهن بحكم فقدان اداة الفعل.

يقول «برجسون» مفكر القرن العشرين الكبير ـ كما جاء في نقل المرحوم فروغي عنه:

«هناك فرق بين الحافظة وذاكرة الحافظة. فالجهاز الذي يحفظ صور الاشياء والمعاني ليس امراً مادياً من صنع الدماغ، بل على العكس فالمادة تعيق الحافظة وتسبب النسيان، والذاكرة وحدها فعل الدماغ. ان صور الاشياء والمعاني تخزن في الحافظة باستمرار،

ولا تتعرض الى الزوال ابداً، لكن الدماغ يشبه الستار على الحافظة، والذاكـرة قـوة في الـدماغ تزيل الستـار في اوقـات وعلى اسـاس مسوغات، فتُذكر بما هو مخزون في الحافظة. والدماغ الذي يمد الذاكرة بالصور جزء من البدن، والتذكر ممارسة بدنية. اما الحافظة فهي مخزن الصور، والصور ليست ذواتاً بل معان، والمعاني لا تحل في مكان.».

والدليل على ان الصـور المدركـة ـ بسـبب تقـادم الزمن او عـروض الاختلالات الدماغية ـ لا تنعدم وتسلب فقط قدرة التذكر واستعادة الصور التي تحتاج الى المادة هو: اثبتت الاختبارات النفسية المتعددة ان الانسان ـ جراء حالات غير طبيعية او ضغوط نفسية ترد على الروح ـ يستعيد الى الذكرى فجاءة جميع الخواطر الماضية التي نساها.

وهذه الفكرة موضع قبول في علم النفس الحديث، ونكتفي هنا بنقل كلام الدكتور اراني نفسه وهو باحث مادي، يعتقد ان الروح لا تتعدى الظاهرة المادية، حيث يقول في الصفحة (١١٧) من علم النفس الفسلجي:

«لم تتضح حتى الآن الاجابة على الاستفهام التالي: هل تبقى جميع القضايا التي تحدث على طول لحظات حياة الانسان ثابتة في الروح ام لا؟ فمن زاوية نلاحظ ان قضايا اغلب لحظات حياتنا قد نسيناها كلياً، بحيث لا يمكننا تذكرها واعادة الحياة لها في الروح في اي وقت من الاوقات، بينا نلاحظ من زاوية اخرى ان التجارب المتعددة تثبت انه

اشكال

يجيب العلماء الماديون على هذا الاستدلال بان التبدلات التي تحصل في الدماغ تدريجية ودقيقة ولا يمكن لجهاز الادراك تلقي هذه التغييرات، ومن ناحية اخرى فالجزء الجديد يحل محل القديم بسرعة فائقة وتحل آثار الجزء القديم في الجزء الجديد بشكل لا يمكن لقوى الادراك ضبطه. ومن هنا يحسب المُدرك ان الجديد عين القديم. كما هو الحال اذا راقبنا صورتنا في الماء الصافي الزلال الجاري، فالصورة تبدو لنا ثابتة، بينا ـ في حقيقة الامر ـ نرى في كل لحظة صورة جديدة لا نميزها، وتبدل المدركات يلزم تصوره على هذا النحو.

في الحالات غير الطبيعية كالاشخاص الذين يتعاطون الحشيش، او اولئك الذين يشرفون على الموت على اثر الجوع وغيره من العوامل، يصرح هؤلاء بعد زوال العامل الطارئ انهم استعادوا الى الذكرى خواطراً واحداثاً مرت بحياتهم في سالف الايام البعيدة.».

صرح بعض العلماء الآخرين ان الفرد في حال الاحتضار يستعيد الى الذكرى كل ذكريات حياته في آن واحد. من هنا يمكن علمياً احتمال ان الروح بعد مفارقة البدن ترى كل ذكريات عمرها من الصغيرة والكبيرة والصالحة والطالحة حاضرة عياناً امامها. وقد ادعى الفلاسفة الالهيون هذه الدعوى منذ قرون عديدة.

الجواب

نحن لا نريد ان ننكر ـ كما تقدم في الاجابة على الاشكالات المتقدمة ـ حصول نشاط عضوي في الدماغ، او ان نسلب المادة سمة التحول والتغير. بل ينصب حديثنا على مفهوم جملة واحدة فقط، وهي (اننا نحسب ان هذه الفكرة الجديدة عين الفكرة القديمة)، فالجديد والقديم في عالم هذا الحسبان امر واحد، وهذه الوحدة لا تنسجم مع مادية الادراك. على انه ـ كما تقدم القول ـ يمكن ان يكون هذا الادراك بالقياس الى عالم الخارج وهماً خاطئاً، لا بالنسبة الى نفسه وفي عالمه.

وفق مذهب هؤلاء الباحثين يلزم استحالة وقوع التصديق (مقابل التصور) في العالم، اذ بعد ان يفترض الذهن موضوعاً، ثم بمجرد ان يذهب لحمل الحكم عليه ينعدم الموضوع بحكم التغير ويحل محله موضوعاً آخر.

فليس هناك جواب لاي استفهام، وليس هناك ابطال لاي اثبات، وليس هناك اي ارتباط بين اي ذيل واي صدر؛ على ان الوجدان السليم لا ينوء تحت وطاة هذا اللون من السفسطة والتشكيك.

اشكال

من الممكن ان يقال ان ذهننا وفكرنا حيث انه يتجانس مع مُدْركِهِ، وانهما معاً مركبان على الدماغ فهو يتساوى من حيث السرعة مع مدركه، ويحسب مدركه على الدوام ثابتاً، كما هو الحال اذا فرضنا جسمين يتحركان حركتين متشابهتين من حيث الجهة والسرعة فليس هناك اي تغيير بينهما ويظلان بالنسبة الى كُلٍ منهما في حالةٍ ثابتة.

الجواب

جوابنا حول هذا الحسبان والوهم عين الاجوبة التي تقدمت، ومع غض النظر عنها بشأن الحركتين المتشابهتين اذا لم نؤمن بواقع لهذا السكون النسبي فلا اثر للبحث حول الموضوع، اما اذا آمنا بواقع في عالم الخارج فسوف نحصل على موجود ثابت، ليس له خصوصية التغيير المادية. وهذا اشكال يرد على الماديين انفسهم.

اشكال (او تقرير وجهة النظر المادية)

يقول هؤلاء الباحثون ان التأثير احادي الجانب لا وجود له في عالم الطبيعة بحكم التجارب العلمية، فكل مؤثر يتطلب متاثراً، له في نفس الوقت دور في حصول الاثر، وبهذا اللحاظ مؤثر ايضاً. اذن فالاثر يتم

على الدوام بواسطة مشاركة الطرفين وهو وليد لمجموع الاب والام (المؤثر والمتأثر) الماديين، اذن الادراك الحسي نتيجة تأثير متبادل بين المادة الخارجية وسلسلة الاعصاب او الدماغ الذي تتوفر عليه الكائنات الحية ومنها الانسان. على ان تأثير الاعصاب او الدماغ لا معنى له مع عدم وجود المادة الخارجية، وتأثير المادة الخارجية لا معنى له بدون انفعال الاعصاب او الدماغ. كما ان تأثير وتأثر المادة الخارجية والاعصاب او الدماغ لا معنى له، بدون حصول وظهور اثر مادي في المجموعة العصبية او الدماغ. والعكس صحيح ايضاً. ومن هنا فالفكر والادراك الذي يحصل تبعاً لهذا التأثير والتأثر ظاهرة مادية تحصل في الدماغ.

وحيث ان للدماغ قدرة على الانتاج امكنه ان يتأثر بفكرة (الظاهرة المادية الجديدة المنتجة) على ان هذا التأثير يخضع ايضاً لقانون الحتمية وهو تبع لتأثير الطبيعة والمحيط. وعن هذا الطريق ينتج افكاراً جديدة ليس للاعصاب قدرة على تلقيها من الخارج، فيمكن ان يثمر العلم. فالمعلومات الروحية والمعنوية تكتشف القوانين الكلية القائمة في الطبيعة نظير قانون العلية. والمعلومات الحسية لكل حاسة تحولها الى الحاسة الاخرى.

هذه اقسام مختلفة للافكار والمدركات، التي تحصل على التعاقب مولودة من الدماغ، وليس لها هوية سوى انها ظاهرة مادية وتركيب خاص لمادة الدماغ.

الجواب

نحن لا نريد ان ننكر حتى جملة واحدة من هذا الطرح، الذي يتلخص بحصول نشاط عضوي لدى الانسان خلال عملية الادراك. انما نلفت نظر هؤلاء الباحثين الى المثال الذي طرحناه في بداية هذه المقالة والى وجهتي النظر التي ذكرناهما، ونتساءل: ما هي وجهة النظر التي يوفرها هذا الطرح من وجهتي النظر المتقدمتين؟

اذ ان وجهة النظر الثانية لا تتطابق مع طبيعة الفكر والادراك، بينا لا تنسجم وجهة النظر الاولى التي تنسجم والفكر والادراك مع هذا الطرح. والغريب حقاً ان هؤلاء الباحثين اغفلوا تماماً مركز النزاع والبحث، وحمّلوا خصمهم مسؤولية الامر الذي هو موضع قبوله وتسليمه(٦).

ليس هناك من يقول ان الظواهر المادية لا تحصل لدى الانسان خلال عملية الادراك. وليس هناك من يقول ان الكائنات الحية ومنها الانسان لا تستخدم الجهاز العصبي او الدماغ اثناء عملية الادراك والتفكير (واذا قيل انٰ النفس بعد مفارقة البدن باقية ومستمرة في ادراكها فهذا كلام لا علاقة له بهذا البحث، كما سيأتي انشاء الله).

على انه ايضاً لا يمكن اغفال الحقيقة التالية: ان ادراكاتنا وافكارنا

٦ـ راجع هامش رقم (٢).

الواسعة لا يمكن ان تكون مادية، وهي لا تتوفر على اي سمة اساسية من سمات المادة كالانقسام والتغير، وكيف يمكن ادعاء ذلك؟ ألسنا نثبت كل حقيقة باثبات سماتها الاساسية؟

وبغض النظر عن ذلك فلو كان مدركنا او ادراكنا هو عين البقع السوداء او البيضاء التي تظهر على الصورة الفوتوغرافية (وفق النظرية الثانية في المثال المتقدم في اول المقالة)، وقد ارتسمت على تلافيف الدماغ او خلايا الاعصاب فكيف امكننا العثور على المعطيات الخارجية داخل هذه الصورة؟ وما هو طريقنا لاكتشاف هذه المعطيات؟[٧] فالمنظر

٧ـ تقدم في خاتمة المقالة الثانية ان العلم والمعلوم ـ وفق النظرية المادية ـ متباينان وجوداً وماهيةً، والعلاقة الوحيدة بينهما هي علاقة الانجاب والانتاج. وقد تقدم القول ان هذه النظرية نظرية مثالية محضة، اذ على اساس هذه النظرية تسلب صفة الكاشفية من العلم، وهي صفة ذاتية له، ومع سلب صفة الكاشفية من العلم لا يبقى هناك سبيل لدى الذهن لاثبات عالم الخارج. اما ما حسبه الماديون من انهم يخلصون الى اثبات عالم الخارج على اساس ان الادراك نتاج التأثيرات الخارجية فهذا طريق خاطئ؛ لان هذا الوصول يتفرع على امكانية تصورنا لعالم الخارج، واحضار صورته في الذهن، لكي نستطيع الحكم بان ما هو متصور موجود في عالم الخارج. واذا كان ما يحضر في الذهن مبايناً من جميع الجهات مع عالم الخارج فمن المحال خطور الخارج في اذهاننا. والخلاصة: وفق نظرية الماديين

الذي تشير اليه الصورة بكل خصوصياته لا يمكننا ان نتوفر عليه عبر البقع السوداء والبيضاء للصورة، ما لم نشاهده ونتلقاه من الخارج.

اشكال او تقرير

يقول هؤلاء الباحثون نحن مضطرون الى الاذعان بالتغاير بين العلم والواقع الخارجي على اساس المعادلة التالية:

اذا فرضنا ان المعلوم الذي هو جزء من الواقع الخارجي (أ) وفرضنا الجزء الذي يتأثر من الدماغ بهذا المعلوم (ب)، فالاثر الذي هو الفكر والادراك سوف يعادل (أ + ب). ولا يمكن اطلاقاً ان يعادل (أ) وحده، او (ب) وحده.

الجواب

نفترض ان المعلوم (أ)، والجزء الدماغي (ب)، والاثر المادي في الدماغ (ك)، والصورة العلمية (حـ). يمكن للمعادلة السابقة ان تكون سليمة اذا استطاعت ان تثبت ان (حـ = ك) وإلّا فلا قيمة لها.

وخلاصة البحث بلغة فلسفية: ان الموجود الذهني يسانخ الموجود الخارجي في الماهية لا في الوجود. والمحال هو اتحاد وجودين مستقلين

الخاطئة بشان حقيقة العلم والادراك يلزم ان لا يلتفت اي شخص ـ باي نحو من الانحاء وفي اي زمن من الازمنة ـ الى عالم الخارج.

في الوجود، لا اتحاد وجودين في الماهية مع اختلافهما في الوجود، احدهما وجود خارجي منشأ للآثار والآخر وجود ذهني ليس منشأ للآثار.

اشكال

رغم ان الصورة العلمية او الفكر والادراك لا يتمتع بسمات المادة من الانقسام والتغير، لكن لها بعض السمات الاخرى؛ فافكارنا وادراكاتنا زمانية وهي سمة من سمات المادة.

الجواب

طرح هذه الفكرة بعض علماء النفس ايضاً، وبحكم عدم دراستهم المشبعة لهوية الزمان واجهوا هذا الالتباس. (٨)

٨ـ تقرر الدراسات النفسية عادةً ان الظواهر الذهنية ليست مكانية، لعدم امكانية افتراض مركز محدد لها في الدماغ، فلا يمكن ان اقول ان النص x الذي احفظه، او مقطوعة الشعر التي احفظها لسعدي او حافظ تقع في النقطة ص من دماغي، لكن هذه الظواهر زمانية، اذ يتطلب ظهورها وزوالها وقوعها في الزمان.

غير ان طرح هذا التقرير تعوزه الدقة والتاني؛ اذ ان الزمان والتغيير ـ وفق نظرية صدر المتالهين التي شيّدها على اساس البراهين الفلسفية

الزمان (كما سنوضحه في المقالات اللاحقة) مقدار الحركة. وبعبارة اوضح نطلق مصطلح الزمان على الحركة التي نأخذها في ضوء سرعة وبطء معين ونقيسها الى سائر الحركات. فالزمان بدون حركة ليس له وجود، والحركة بلا مادة والمادة بدون سمات المادة الاساسية لا وجود لها ايضاً.

لو كان ادراكنا زمانياً يلزم ان يتوفر على خواص المادة الاخرى. ومن يحسب ان ادراكنا زمانياً يخلط بين النشاط الفيزيائي الذي يقع في الدماغ وبين حقيقة الادراك والفكر، كما هو الحال لدى الباحثين الماديين

الدقيقة، ووفق آخر النظريات العلمية المعاصرة التي تبناها علماء الغرب - توأمان متعاضدان، ينتزعان من جوهر الامور المادية الطبيعية، ولا تتصور ظاهرة مادية غير متغيرة او غير زمانية، او متغيرة غير زمانية، او زمانية غير متغيرة، ومن ثم فالتغيير والزمان لا يمكن ان نحسبهما خارجين عن حقيقة وواقع الظواهر المادية. وعلى حد تعبير صدر المتألهين ان احدى مميزات كل موجود مادي هي الزمانية؛ اي وجوده في زمان وحصول تغييرات له. وبلغة علماء الغرب المعاصرين ان كل شيء يمكن وضعه في اربعة ابعاد (الطول والعرض والعمق والزمان)، وعلى هذا الاساس فاذا اثبتنا ان موجوداً ما لا يعتريه التغيير اثبتنا ضمناً انه ليس زمانياً ولا مادياً. وحيث ثبت ان الادراكات تتسم بالثبوت ولا يعتريها التغيير ثبت ضمناً ايضاً عدم زمانيتها.

الذين يخلطون باستمرار في هذا المجال.

انت تحصل على الصورة العلمية في ساعة محددة من الزمان عن طريق الحواس، فتترك اثراً مادياً في جهازك العصبي او في الدماغ، لم يكن ليحصل هذا الاثر قبل ذلك او بعده. لكن حقيقة هذا الادراك لا تتقيد بذلك الزمان المحدد، بدليل ان عين تلك الصورة الادراكية مع حفظ عينيتها يمكنك ان تدركها في ازمنة مختلفة، بينا لا يبقى الموجود الزماني على حال واحدة في زمانيين.

عود على بدء

الافكار التي طرحناها بشأن لا مادية الادراكات التي تنسب الى الحواس والدماغ تصدق ايضاً في مجال آخر، وهو العلم بالنفس.[٩]

٩ـ جرى الحديث حتى الآن حول امور تدعى بالظواهر الروحية كالادراكات الحسية والخيالية والعقلية، والارادة والكراهة والحب والبغض والحكم والتصديق وغير ذلك. وثبت ان هذه الظواهر لا تتسم بالسمات العامة للمادة. ومن هنا لا يمكن اعتبارها ظواهراً لاجهزة مادية معينة. ولم نباشر الحديث حتى الآن حول ذات الروح، حيث ان هذه الظواهر عوارض وحالات او افعال وممارسات لها. وقد اشار في المتن اعلاه الى برهان ابتدائي من البراهين التي اقامها الفلاسفة الالهيون لاثبات استقلالية شخصية الروح مقابل الاجهزة المادية الخاصة.

كل واحد منا (كما ان التجربة والشواهد تدلل على ان الكائنات

ذهب الماديون ـ كما يعرف القارئ المحترم ـ الى ان الروح ماهي إلاّ تجمع وترابط خاص لاجزاء المادة. والظواهر الروحية لديهم ما هي الاخواص لاجزاء المادة المترابطة. اما الروحيون فالروح عندهم لها شخصية مستقلة، رغم ارتباطها الذاتي بالمادة، اذ هي وليد الحركة الجوهرية للمادة.

اقام المفكرون الروحيون الغربيون والشرقيون ادلة كثيرة لاثبات تجرد واستقلال الروح، رغم عدم خلو بعضها من الاخطاء. ولا يسعنا المجال هنا لكي نطرح كل الادلة التي أُقيمت حول هذا الموضوع ومناقشتها ونقدها، انما نكتفي فقط بذكر برهان ابتدائي من البراهين التي ركّز عليها الفلاسفة الاسلاميون. وهو برهان لا يتطلب مقدمات كثيرة، ويمكن دعمه وفق مبادئ الدراسات النفسية الحديثة، وقد اشير اليه في المتن، وينطلق هذا البرهان من علم النفس بذاتها. والشيخ الرئيس ابن سينا اول من طرح هذا البرهان بشكل تفصيلي.

يلزمنا بدءً ان نقرر ان علم النفس بذاتها يعني اطلاع كل فرد على وجوده، وهو امر بدهي وان كل فرد يعرف ذاته بالعلم الحضوري. والماديون لا ينكرون شعور الانسان بذاته. فليس هناك خلاف بشان ان لكل فرد تعقلاً لذاته، وله اطلاع على وجوده، ويرى نفسه موجوداً مستقلاً عن سائر الموجودات، فكل فرد يرى بالضرورة انه موجود، اجل انما يقع البحث حول حقيقة هذا الموجود البدهي «الذات» او «الانا»، فما هو وما هي ميزاته؟ هل يمكن ان يكون مادياً ام لا؟ هل له وجود مستقل ام انه عين الجسم

الحية الاخرى لها هذا الاحساس) يشعر بذاته «الانا».

اوسمة من السمات الجسمية؟

ومن هنا يتضح ان برهان ديكارت المشهور على اثبات وجود الذات «انا افكر اذن انا موجود»، برهان غير سليم، لوضوح ان وجود كل فرد نظير فكره بديهي، بل اكثر بداهة، لوضوح ان الاحساس بالفكر متفرع على الاحساس بالذات.

نعود الى اصل الموضوع لنرى ما هي حقيقة الذات او الانا البديهية؟ وما هي سماتها؟ وهل يمكن ان تكون مادية ام لا؟ وبصدد الاجابة على هذه الاسئلة هناك نظريتان: الاولى النظرية الحسية والثانية النظرية الروحية.

النظرية الحسية:

يقرر اصحاب هذه النظرية ان «الذات» و «الانا» عبارة عن مجموعة الادراكات المختلفة التي تحصل دائماً وعلى التعاقب بواسطة الاحساس والتخيل وغيرة. فالذات وفق هذه النظرية ليس موجوداً واحداً، بل مجموعة احساسات وتخيلات وافكار تشكل سلسلة واحدة. اذن فالانا تعني مجموعة المرئيات والمسموعات والمتذكرات والافكار، التي تحصل على طول خط حياة الفرد.

طرح هذا المذهب فلاسفة اوربا الحسيون والتجريبيون منذ القرن السابع عشر، وقرروا ان اساس المعرفة هو الحس والتجربة. ولم يعترف هؤلاء الباحثون ـ تمشياً مع مبدأ «الحس والتجربة اساس المعرفة» وان الحس لا

يشاهد عيانا انها شيء لا يصدق على اي عضو من الاعضاء، ولا

ينصب إلّا على الظواهر العرضية ـ بحقيقة اي معرفة، ما لم تات من التجربة. وكان بين هؤلاء نظير «هيوم» ممن لا يقتصر في انكاره على الجوهر الروحي المستقل بل انكر ايضاً الجوهر المادي الخارجي؛ لانه يقرر ان الحس والتجربة توضح لنا فقط مجموعة الظواهر العرضية، اما وجود الجوهر المادي، الذي يشكل محوراً تعرض عليه الظواهر الطبيعية، ووجود الجوهر الروحي، الذي تنشأ منه الظواهر الوجدانية والنفسية فلا دليل عليه من قبل الحس والتجربة.

يعرّف هذا الفريق النفس بانها: «مجموعة الصور المتعاقبة التي تحصل في الذهن». تابع الفلاسفة الماديون (الذين يرون اصالة المادة، وان الحس والتجربة هما المصدر الرئيس للمعرفة البشرية) الحسيين في تعريف «الذات» او الانا. وقالوا ان الذات او النفس عبارة عن مجموعة الافكار والاخيلة والاحساسات المتتابعة التي تحصل للمجموعة المادية الخاصة. واجد ان الافضل ان نستمع الى الماديين انفسهم لبيان حقيقة مذهبهم في تفسير الذات.

يقول الدكتور اراني في الصفحة (١٠٤) من كتابه «علم النفس الفسلجي»:

«لا يعدم التاثير الحاصل على الروح بحكم العوامل المؤثرة انعداماً فورياً، وهناك رابطة عامة بين مجموعة التاثيرات الفاعلة في الروح، وفقدان هذه الرابطة والصلة بين التاثيرات يُفقد الروح وعيها، بينا تعي

يتسم بالسمات العضوية، اذ لا يختلف حاله بزيادة او نقصان الاعضاء.

الروح وتستيقظ في الحالات الطبيعة بواسطة وجود العلاقة والرابطة العامة بين مجموعة العناصر والعوامل المؤثرة».

ويقول في نفس الصفحة ايضاً:

«يظهر مفهوم «الذات» جراء استقبال المجموعة المادية باستمرار تأثيرات العوامل الخارجية (الصوت، النور ...)، وهذا يفضي الى معرفة الكائن الحي لذاته».

ويقول في الصفحة (١٠٥):

«ينبغي التمييز بين جانبي الذات: «الذات المؤثرة» و «الذات المتاثرة». والمقصود بالذات المؤثرة الهيكل الذي اراه ذاتي، والمقصود من الذات المتاثرة انا الذي اعرف واطلع على وجودي. الذات المؤثرة نتيجة مجموعة الشروط التي اوجدتها نظير الاجزاء المادية، العوامل المؤثرة (الصوت، النور ...)، الاحساسات المصاحبة لتاثير العوامل، الحركات الارادية وغير الارادية ... والذات المتاثرة شاهد ومراقب لهذه النتيجة الكلية.».

ويقول في الصفحة (١٠٤):

«ان مفهوم الذات في الكائن الحي السليم يتكوّن بشكل متعاقب وعبر الزمان. وينقطع الاحساس به بالنوم فقط، ويمكن ان يبرز فيه الخلل بواسطة المواد المخدرة والمسكرات.».

ويقول في الصفحة (١٠٦):

ومع اختلاف سني العمر وهزال القوى الجسدية وانحلالها لا يتغير، إلاّ

«انا في نفس الوقت الذي اكون فيه انا لست انا. وانا الثابت لكنني متغير. وافضل مثال لفهم هذه القضية هو «النهر» فالنهر الجاري في نفس الوقت الذي هو ذلك النهر فهو في كل لحظة يختلف عن اللحظة الاخرى.»

وخلاصة هذه النظرية هي ما تقدم قوله من ان مفهوم الانا عبارة عن سلسلة الادراكات والاحساسات والافكار المتعاقبة، التي تؤلف كياناً واحداً.

النظرية الروحية:

خلاصة هذه النظرية: ان ما اجده ويجده كل شخص في نفسه حاضراً، ويطمئن الى وجوده هو عبارة عن موجود واحد مشخص (لا سلسلة من الاحداث المتتابعة) ثابت باق، ضمن جميع الحالات العارضة، ولا يقبل التعدد والكثرة والفساد.

والدليل على ان «الانا» حقيقة واحدة، وليست سلسلة ادراكات متوالية:

اولاً: ان حقيقة الذات تنسب جميع الادراكات المتوالية لها والمنسوب غير المنسوب اليه (انا افكر) (انا ارى)، فالذات تعي وتعلم حضوراً بوجودها، وتعلم وتعي بلا شك هذه النسبة ايضاً.

ثانياً: كل شخص يجد ويحكم بانه هو في الماضي والحاضر لا اكثر ولا

باتجاه التكامل والوضوح. ويحصل احياناً ان يغفل الانسان عضواً او

اقل، واذا كان مجموع حلقات سلسلة، وفي كل لحظة من لحظات الزمان توجد حلقة واحدة من هذه السلسلة تعذر على الانسان هذا الحكم؛ اذ كيف يمكن الحكم على حلقة السلسلة الواقعة في اول السلسلة بانها عين الحلقة الواقعة في آخرها، مضافاً الى ان النفس لا تحتاج بغية تشخيص وحدتها الى استعادة الذكريات الماضية، بينا لو كانت نظير حلقات السلسلة لزم عدم امكان ادراك ذاتها في الماضي بدون تذكر جميع الذكريات المنصرمة.

ثالثاً: تقدم في البحث عن الحافظة ان التشخيص وتمييز ان الذكرى امر مرتبط بالماضي وليس ادراكاً جديداً لا يمكن وفق فرضية الماديين. وهذا الاشكال يرد هنا بطريق اولى، يعني اذا كانت الانا عبارة عن مجموع سلسلة متوالية من الادراكات ترتبط مع بعضها ارتباط التوالي او العلية فقط فكيف يمكن للفرد ان يميز انه هو ذات الشخص الذي كان في الماضي!

رابعاً: على اساس الفرضية المادية تضحي الادراكات بعامة عبارة عن الفعاليات التي تمارسها الخلايا التي تشكل المجموعة العصبية، وجميع هذه الخلايا بكل محتوياتها تتغير وتتبدل باستمرار، مجموعة تموت وتحل محلها مجموعة اخرى. بينا يجد كل فرد حضوراً انه عين ذلك الفرد الذي كان قبل ستين او سبعين عاماً، دون تغيير وتبديل وزيادة ونقص (على ان ذلك في ذاته لا في حالاته).

خلاصة هذا البيان الذي يتكئ على علم النفس بوجودها وطراز وجودها هو: بحكم النسبة (اي ان الانسان ينسب الادراكات الى ذاته لا انها

عدة اعضاء من بدنه واحياناً كل بدنه، لكنه لا يغفل ذاته.

عين ذاته)، وبحكم الوحدة (اي ان كل شخص يشخص انه واحد في الماضي والحاضر)، وبحكم العينية (اي ان كل شخص يجد انه عين ما كان لا غيره)، وبحكم الثبات (اي تشخيص عدم حصول اي تغيير في الذات) يثبت ان ما يراه الانسان حقيقة ذاته هو حقيقة واحدة ثابتة، وجميع الحالات النفسية ظواهره، وانه مجرد خالص من سمات المادة العامة.

لقد ارتكب الدكتور اراني تناقضات حادة بغية الفرار من اشكال الثبات الذي هو سمة من سمات الروح ولا يتطابق مع خصوصيات المادة، وبغية الفرار من الاشكالات الاخرى، فقد جاء في الصفحة (١٠٦) من كتابه علم النفس الفسلجي: «يلزم ان نرى الآن هل ان الانا والذات ثابتة ام متغيرة؟ ان الكائن الحي يتبدل باستمرار، فمجموعة من خلاياه تموت وتحل محلها مجموعة اخرى، وقواه البدنية تتلاشى وتعود مرة اخرى بواسطة الطاقة الغذائية فالمادة البدنية للكائن الحي تتغير على الدوام. ومن زاوية اخرى تتغير حالة وعيه ومعرفته بذاته دائماً، فالانا الاجتماعي قبل سنين يختلف عن الانا الاجتماعي الآن. واستطيع الان في لحظة محددة ان اقسم ذاتي الى ذوات متعددة، مثلاً حال معرفتي لطريق محدد ومسيري فيه عن علم، وحال معالجتي لمشكلة رياضية او سياسية، فهنا ذاتان، وهذان الذاتان يختلفان عن الذوات الاخرى التي كانت لي في ازمنة متوالية. والخلاصة ليست مادتي الجسمية وحدها في حال تغيير، بل نسق ارتباط اجزاء هذه المادة مكانياً وزمانياً (حالات الشعور) في حال تغيير دائم ايضاً. ولكن انا ـ

من زاوية اخرى ـ هو عينه، المسؤول عن جميع تواقيعي الماضية، وانتظر في الحاضر وفي المستقبل نتيجة كل اعمالي السابقة. ويمكن معالجة هذا التضاد على اساس ديالكتيكي، فانا في نفس الوقت الذي فيه انا لست انا (فانا ذاتي وثابت ولكن متغير) وافضل مثال لفهم هذا الموضوع ان نشبه الامر بالنهر، فالنهر الجاري يختلف في كل لحظة عن اللحظة المنصرمة، في نفس الوقت الذي هو عين النهر الذي كان في السنين الطويلة الماضية في هذا المكان. ان الديالكتيك ينظر الى القضايا وهي في حالة سيلان، اي ليس هناك انا مطلق في الديالكتيك، بل الانا توجد الى جانب وجود مجموعة كبيرة من القضايا الخارجية، اذن فانا ذلك الثابت، المتغير ازاء القضايا الخارجية».

حاول الكاتب هنا تفسير التناقض بين الانا والذات المتغيرة وبين ما تراه الذات عن نفسها حضوراً من ثبات وبقاء، حاول تفسيره وفق الاسس المادية، فحاول اولاً اثبات تغير وتكثر الذات فطرح اختلاف وتكثر حالات الذات، بينا يتضح مع قليل من التأمل ان هذا التغير والتكثر يرتبط بحالات الذات لا بشخصية الذات «الانا». ثم حاول في الجزء الثاني من حديثه اثبات ان الثبات والوحدة لا تتنافى مع التغير والكثرة.

لا ادري لِمَ ينحرف الكاتب هنا حتى عن مبادئ الديالكتيك؟! اذ ان قانون التغيير هو احد اصول منطق الديالكتيك، وعلى اساس هذا الاصل تنتفي الرتابة والثبات والجمود بشكل تام. ان المنطق الديالكتيكي يحسب انه يستطيع عبر قانون التغيير ان يعالج كل تضاد في الوجود، فيقرر ان كل

اللحظة الراهنة (يلزم الالتفات الى ان هذا التذكر غالباً ما يصاحبه تذكر مجموعة افعال واحداث زمانية وإلّا فالانا المشاهدة لا تتطابق مع الزمان حتى على مستوى التصور) امراً واحداً ثابتاً غير متغير، ولا يرى اقل تبدل وتغيير في ذات الانا.

شيء بحكم كونه في حال حركة فهو ذاته وهو ضد ذاته ايضاً.

لكننا نسال هؤلاء السادة: باي قانون نستطيع تفسير وعلاج التضاد القائم بين قانون التغيير وقانون الثبات؟ ماذا يعني التشبيه بالنهر؟ انه تشبيه شاعري فحسب؛ اذ ان كل مياه النهر تتالف من وحدات تدعى الجزئيات والذرات وكل ذرة تنقسم الى اجزاء اصغر، وجميع هذه الاجزاء في حركة. فليس هناك اي ذرة ثابتة في هذا الوجود. بل لها في اذهاننا فقط صورة واحدة وباقية، حيث وضعنا لمجموعها مفهوم النهر وضعاً اعتبارياً.

لا ادري لم اغفل الدكتور اراني هنا مقولة فيلسوف اليونان الشهير «هرقليطس» هذه المقولة التي يستشهد بها الماديون على الدوام في كتبهم، والتي ذكرها شاهداً في كتيبه عن المادية الديالكتيكية، المقولة التي تقرر: «لايمكن دخول نهر واحد في لحظتين»، فهذه المقولة توضح بجلاء ان النهر ليس هو نفسه واقعاً في اللحظتين.

من الواضح جداً ان الوحدة التي يجدها كل فرد حضوراً وشهوداً لذاته تختلف عن الوحدة والثبات الذي يفترض للنهر عند جريانه او للفوج عند تعبئته، لان الاول حقيقي والثاني فرضي واعتباري، ولا يمكن عد هذين اللونين من الوجود حقيقة واحدة.

يشاهد امراً واحداً لا يقبل الانقسام والكثرة باي وجه من الوجوه.

يشاهد (والمشاهدة هذه اهم المشاهدات) امراً خالصاً ليس له حدود نهائية باي وجه من الوجوه، ولا شائبة فيه، ولا يغيب باي وجه من الوجوه عن ذاته، وليس هناك حائل بينه وبين نفسه على اي نحو كان.

المحصلة

نستخلص من البيان المتقدم ان العلم بالنفس ليس مادياً، بل نستخلص اكثر من ذلك فالنفس ذاتها علم بذاتها، اي ان واقع العلم والمعلوم بالنسبة للنفس امر واحد. ومن هنا ميّزت الفلسفة هذا اللون من الادراك (العلم الحضوري) بمن غيره من الادراكات، ونوّعت مطلق العلم الى نوعين:

١ ـ العلم الحصولي.

٢ ـ العلم الحضوري.

وباللغة الفلسفية ان العلم الحصولي هو حضور ماهية المعلوم لدى العالم، والعلم الحضوري هو حضور الوجود المعلوم لدى العالم.[١٠]

ومن هنا يتخذ بيان ومعادلة الباحثين الماديين صورة مثيرة للغرابة ومشهداً يثير الدهشة.

١٠ـ راجع هامش (٥) من المقالة الثانية. وسوف ياتي بيان اوفى لهذا الموضوع في المقالة الرابعة والخامسة.

اشكال او تقرير

يقول الباحثون الماديون ان التأثرات المختلفة التي تنتقل بسرعة فائقة من السلسلة العصبيه الى الدماغ تشكل ظاهرة تتسم بالروحية، وذلك بحكم تحول التغييرات الكمية الى تغييرات كيفية كما انها تتعطل بتعطيل الحواس او فقدان الوعي.

الجواب

تتضح الاجابة على هذا الاشكال عبر استذكار حديثنا المتقدم؛ لوضوح ان احداً لا ينكر مثل هذه السمة المادية للدماغ. بل هذه هي عين النفس التي افترضها علماء النفس موضوعاً في دراستهم وفق متطلبات بحوثهم. انما الكلام في ان المشهود او «الانا» لا تتطابق مع هذه السمة الدماغية، اذ لابد ان تتوفر الظاهرة المادية في كل حال على سمات المادة الاساسية. وما قيل من ان النفس والشعور النفسي ينتفي احياناً لا يتعدى حدود الادعاء. بل يلتفت الانسان احياناً الى ذاته في حال التخدير، واحياناً لا يتذكر اي شيء بعد استعادة الوعي، لا انه يشاهد ذاته فهو ما كان يرى ذاته، وبين الجملتين فرق كبير. ما ثبت في هذه المقالة عبارة عن:

١ ـ ان العلم والادراك عامة ليس مادياً.

٢ ـ ينقسم العلم الى قسمين حصولي وحضوري.

المقالة الرابعة

قيمة المعرفة

المقالة الرابعة

قيمة المعرفة

المقدمة

يستهدف بيان قيمة المعلومات ـالتي نرجح تسميتها قيمة العلوم والادراكات ـ الاجابة على الاسئلة التالية: الى اي مدى تكون ادراكاتنا حقيقية مطابقة للواقع؟ هل يمكننا الاطمئنان بان ما ندركه بحواسنا وعقولنا هو عين الواقع ونفس الامـــر؟ وهل يمكن ان لا يكون هناك واقع ونفس الامر، وان يكون عالم المعلومات لغواً محضاً؟ وهل يمكن ان يكون الواقع ونفس الامر على نحوٍ، ونحن على نحو آخر، حيث تتيح لنا طبيعة اذهاننا الفَهم، تحت ظل شروط مكانية وزمانية خاصة؟

في ضوء ما تقدم في المقالة الاولى هناك لون من الادراكات تعتبرها الفلسفة حقائق مطابقة للواقع، وتسعى الى التمييز بين القضايا الحقيقية والقضايا الوهمية. وبدهي انما يكون هذا السعي مجدياً حينما يتمتع الذهن البشري بالقدرة على ادراك الواقع كما هو. واذا كان الذهن مدركاً للأشياء وفق الشكل والاسلوب الذي يبدعه ويصطنعه تضحي الفلسفة بلا موضوع

ويمسي سعيها عبثاً لا طائل وراءه.

يمكن ان نَعُدَّ موضوع تحديد قيمة المعرفة ـ من زاوية من الزوايا ـ الاساس الرئيس لقضايا الفلسفة؛ اذ في ضوءه نضع الحد الفاصل بين المثالية والسفسطة وبين الواقعية، ومن هنا نفصل بين الفلسفة القطعية (التي تابعها افلاطون وارسطو واتباعهما في اليونان القديمة، وسائر الفلاسفة المسلمين، وديكارت ولنيتز وبعض الفلاسفة الاوربيين المحدثين)، وبين الفلسفة الشكية، التي وضع اساسها «بيرون» في القرن الرابع قبل الميلاد على ارض اليونان، ثم توفرت على اتباع في الاسكندرية، وفي اوربا اخيراً.

رغم ان متن هذه المقالة اقتصر على تناول موضوع كيفية وقوع الخطأ في المعلومات، الذي اضحى مَلْجَم المثالية ومطبها، لكن المقالة الثانية تناولت اثبات قيمة المعرفة عامة في سياق الاجابة على الشبهات المثالية، كما تعرضت بالنقد لاتجاهات المادية الديالكتيكية في هذا المجال في الملاحظة الثانية، آملاً ان تتضح للقارئ معالجة ثلاث مشكلات فلسفية رئيسية عبر مطالعة ما جاء في هذه المقالة تحت عنوان «قيمة المعرفة»، وما جاء في المقالة الثانية، وما طرح في المقالة الخامسة تحت عنوان «نمو المعرفة العلمية»، وما سنقدمه من ايضاحات في هذه المقدمة. واعني بالمشكلات الثلاثة:

١ ـ قيمة المعرفة.

٢ ـ وسائل حصول المعرفة.

٣ ـ تعيين حدود المعرفة.

ان قراءة هذه الابحاث تستدعي دقة وامعاناً وتانياً، بحكم ما توفرت

عليه في القرون الاربعة الاخيرة من اهمية، حيث اضحت ابحاث نظرية المعرفة ـ التي تمثل المشكلات الثلاثة المتقدمة محورها النووي ـ مركز الاهتمام الاساس لمفكري اوربا، وبحكم كون ابحاث «العلم» في الفلسفة الاسلامية من ادق واعقد الابحاث الفلسفية.

ونظراً لاهمية موضوع هذه المقالة، وبحكم ما طرحه المفكرون الماديون من اتجاهات بشأن قيمة المعرفة، ساحرر مقدمة مسهبة نسبياً، مستعرضاً الافكار المرتبطة بموضوع البحث. وسوف احاول استعراض تاريخ تطور المذاهب والافكار بشكل مختصر، بدءً من المراحل التاريخية المتقدمة حتى عصرنا الراهن. وساترك دراسة المشكلتين الاخريين الى المقالة الخامسة.

وسوف يرى القراء المحترمون عبر ما نطرحه في هذه المقدمة من دراسة لمفهوم «الحقيقة» في ضوء المنهج الواقعي: ان كثيراً من المدارس الفلسفية (التي تدّعي الواقعية) قد سلكت طريقاً في تقويم قيمة المعرفة ابعدها فراسخاً عن الواقعية، وتزحلقت اقدامها في هاوية المثالية الموحشة. خصوصاً المدرسة المادية الديالكتيكية، التي ادعت لنفسها الواقعية الخالصة، فقد انحرفت في درسها لقيمة المعرفة وتحديد مفهوم الحقيقة، عن الصواب، حتى الاحتضار في هاوية السفسطة.

قيمة المعرفة:

يدور البحث في هذه المسألة ـ كما اشرنا ـ حول الاجابة على الاستفهام التالي: هل الواقع ونفس الامر يطابق ما نحسه ونعقله ام لا؟ وبعبارة

اخرى: ان هذا البحث يدور حول اثبات حقانية الادراكات ومطابقتها مع الواقع. ناتي الآن لنرى ما هي الحقيقة في مصطلح الفلسفة؟

ما المعني بالحقيقة؟

للحقيقة اصطلاح عرفي ذو مفهوم خاص، ولا نعنى به هنا. بل نعنى ببيان المفهوم الفلسفي. ان فهم تعريف الحقيقة فلسفياً امر يسير، لوضوح ان الحقيقة في ـ مصطلح الفلسفة ـ ترادف «الصدق» او «الصحة»، التي تطلق على القضية الذهنية حيث تطابق الواقع. اما «الخطا» او «الكذب» فتطلق على القضية التي لا تطابق الواقع. مثلاً: يوسم الايمان بان «الاربعة تساوي حاصل ضرب اثنين في اثنين» او ان «الارض تدور حول الشمس» بانه ايمان حقيقي وصادق وصحيح، اما الايمان بان حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي ثلاثة، او ان الشمس تدور حول الارض فهو ايمان خاطئ وكاذب.

اذن، فالحقيقة صفة للادراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الامر.

يطلق مصطلح «الواقعية» في التداول الاصطلاحي الحديث على ذات الواقع ونفس الامر، لا على الحقيقة، ونحن نتابع هذا الاصطلاح، ومن هنا فكلما قلنا واقعية عنينا ذات الواقع ونفس الامر، وكلما قلنا حقيقة قصدنا الادراك الذي يطابق الواقع.

لقد فسر الفلاسفة منذ العصور القديمة مفهوم الحقيقة او الصدق او الصحة بالتفسير الذي تقدم، اي انهم كلما وسموا فكرة ما بالحقيقة او الصحيحة او الصادقة ارادوا مطابقتها للواقع، واذا قالوا خاطئة او كاذبة ارادوا عدم مطابقتها

للواقع. وهناك بحث في المنطق والفلسفة الكلاسيكية مطروح تحت عنوان «مناط صدق وكذب القضايا»، ويقوم هذا البحث على اساس التفسير المتقدم.

لكن بعض المفكرين المحدثين طرحوا تفسيرات اخرى لتحديد مناط صدق وكذب القضايا، جراء اصطدام التفسير المتقدم ببعض الاشكلات -التي سنعرضها ضمن عرض مقولاتهم- التي استعصت لديهم، فطرحوا بدائلهم ظناً منهم انهم قد تخلصوا بها من المشكلات التي استعصت عليهم.

واليك ايضاح بعض التفاسير والتعريفات، التي طرحها حديثاً بعض المفكرين:

قرر المفكر الفرنسي المشهور ومؤسس المذهب الوضعي «اوجست كُنت» قائلاً: «الحقيقة عبارة عن الفكرة، التي تتفق عليها جميع الاذهان في زمان واحد»، فاتفاق جميع الاذهان في زمان واحد مؤشر على الحقيقة لديه، بل يذهب الى ابعد من ذلك ويقول ان الحقيقة ليست سوى ذلك.

تابع «فليسين شاله» مذهب «اوجست كنت» بشان الحقيقة، وفي فصل «قيمة العلم وحدوده» من كتابه «الفلسفة العلمية» يقول: «تُعرّف الحقيقة او الصدق عادةً بانها مطابقة الفكر مع موضوعه او مطابقة الفكر للواقع. لكن هذا التعريف لا يصدق على الحقائق الرياضية التي ليس لموضوعها وجود خارجي، كما لا يصدق على الحقائق النفسية، التي هي ظواهر ذهنية بحتة، ولا الحقائق التاريخية التي انصرم موضوعها وولّي. على ان صدق هذا التعريف على الحقائق التجريبية لا يخلو من اشكال ايضاً؛ لان موضوعها الخارجي لدى الذهن لا يتعدى مجموعةً من الاحاسيس والصور.» ثم يمضي

قائلاً: «وفي ضوء مقولة اوجست كنت الغنية تضحي السمة البارزة للحقيقة هي اتفاق كل الافكار لدى جميع اذهان ابناء المجتمع الانساني في زمان واحد، ومن هنا يتم الحصول على الحقيقة، ومعها تحصل الوحدة المعنوية.»

لكن «وليم جيمس» الفيلسوف وعالم النفس الامريكي الشهير، ومؤسس المدرسة النفعية «البرجماتية» يعرّف الحقيقة بنحوٍ آخر، فيقول: «الحقيقة عبارة عن الفكرة التي لها اثر عملي نافع». فقد وضع هذا المفكر مفهوم النافع والمفيد مرادفاً لمفهوم الحقيقة. فالفائدة العملية ليست مؤشراً على الحقيقة، بل الحقيقة ليست امراً آخر سوى النافع والمفيد.

يقول وليم جيمس، في ضوء ما نقله المرحوم «فروغي»: «يقولون ان الحق هو الوجه الآخر للامر الواقع، اي ان القول المطابق للواقع حق. حسنٌ جداً، ولكن ماذا يعني الواقع، حيث تكون مطابقته حقاً؟ فهل هو امر ثابت لا يتغير؟ كلا، فالعالم متغير، وليس هناك امر ثابت فيه، اذن فالافضل ان نقول: ان القول الحق هو ماله تاثير نافع على الامر الموجود بالفعل. اذن فالقول حقٌ لان له ثمرة صالحة، لا ان له نتيجة صحيحة لانه حق.»

هناك جماعة تقول: «الحقيقة تعني الفكر الذي تدعمه وتؤيده التجربة»، ولا تعتبر هذه الجماعة تطابق الفكر مع التجربة واثماره لنتيجة عملية مؤشراً فحسب، بل يقررون ان معنى الحقيقة لا يتعدى هذا الحد.

وهناك فريق آخر يقول: «الحقيقة تعني الفكرة الحاصلة جراء تماس ومواجهة الحواس للمادة الخارجية، اذن فاذا افترضنا ان شخصين توفرا على صورتين مختلفتين لواقع خارجي واحد فهذا يعني اختلاف تلقي جهازهما

العصبي، وكلٌ من الصورتين حقيقة. مثلاً اذا رأى فردٌ لوناً ما اخضراً ورآه الآخر احمراً فكلٌ منهما حقيقة، لان كلاً من الكيفيتين حصلتا جراء تماس الحواس مع العالم الخارجي.»

وفريق يقول: «الحقيقة تعني الفكرة التي يذعن بها الذهن بيسر وسهولة، فحينما نقول ان وجود العالم الخارجي حقيقة فنعني ان قبول واذعان الذهن بهذه القضية امر ايسر واسهل، وليس لها معنىً آخر.»

وفسرت الحقيقة باشكال اخرى ايضاً، نظير القول بان: «الحقيقة تعني الفكر الذي يهتدي اليه الذهن باسلوب علمي».

واضحٌ جداً ان جميع هذه التفاسير والتعريفات تمثل تدرعاً امام اشكالات المثاليين والسوفسطائيين وسلسلة من الاشكالات الاخرى، التي نقلنا بعضها ضمن نقل مقالة وليم جيمس وفليسين شاله.

ان النزاع القائم بين الفلسفة والسفسطة او بين الواقعية والمثالية ليس نزاعاً لفظياً واصطلاحياً، بالشكل الذي يمكن معه التخلص من محاذير المثالية بتغيير المصطلح. فهل لدى السوفسطائيين كلام وفكر سوى انكار سمة مطابقة الادراكات للواقع؟ هل يمكن ان يكون المقياس في التمييز بين الافكار العلمية والفلسفية وبين الاوهام السوفسطائية هو اتفاق جميع الاذهان في زمان واحد وعدم اتفاقها، او الاثمار وعدم الاثمار، او مواجهة الخارج وعدم مواجهته؟ الا تستلزم هذه النظريات في تفسير الحقيقة نفي قيمة المعرفة والوقوع في وحل المثالية او المغالطة والسفسطة؟ المطلعون على المنطق والفلسفة الاسلامية يعرفون ان الاشكالات التي طرحها وليم جيمس

وفليسين شاله على مقياس «مطابقة الفكر للواقع» اشكالات محلولة، وليست لها اهمية تُذكر.

من هنا لا محيص للفيلسوف الواقعي ـ الذي يروم تجنب المنهج المثالي وسلوك المنهج الواقعي ـ من تفسير الحقيقة كما فسرها القدماء، وتبني مناط الصدق الذي تبناه القدماء.

وهذه المقالات التي تهدف الى بيان المنهج الواقعي لا تعتني بالتفسيرات التي طرحت اخيراً للحقيقة او الصدق، واتجهت من حيث تدري او لا تدري صوب المثالية والسفسطة. بل تتخذ من المفهوم الذي قصده جملة المفكرين القدامى واغلب المفكرين المحدثين اساساً في بحثها.

هناك بحوث متعددة في الفلسفة القديمة والحديثة بصدد الحقيقة وفق التعريف الذي طرحناه، ولا يمكننا معالجة كل المواضيع المتعلقة بهذا البحث بل نقتصر على تناول بعضها باختصار، ونتناول هنا المواضيع التالية بالبحث:

١ ـ هل هناك وجود للحقيقة بشكل عام، ام ان جميع الادراكات البشرية موهومة.وباطلة وفراغ في فراغ؟

٢ ـ ما هومقياس تمييز الحقيقة عن الخطا؟

٣ ـ هل يمكن ان يكون الشيء الواحد حقيقة وخطأً معاً؟

٤ ـ هل الحقيقة مؤقته ام دائمية؟

٥ ـ هل تقبل الحقيقة التكامل والتحول؟

٦ ـ لِمَ لا تكون الحقيقة التجريبية يقينية؟

٧ ـ هل الحقيقة نسبية ام مطلقة؟

١ ـ هل للحقيقة وجود بشكل عام؟

حقانية ادراكات الانسان بشكل عام ومطابقتها للواقع امر بدهي. اي ان المعرفة البشرية باسرها ليست خاطئة وموهومة، وهذا مفهوم في غاية الوضوح لكل فرد، ولا يتطلب دليلاً وبرهاناً، بل البرهان عليه مستحيل وغير ممكن.

هناك مجموعة حقائق مسلمة او بديهية (اطلقنا عليها فطريات في المقالة الثانية) في ذهن كل فرد حتى السوفسطائيين، وهم يعترفون بذلك في دواخلهم. اجل فلا وجود للسوفسطائي الواقعي، اي من يشك او ينكر كل شيء.

لقد اتخذ السوفسطائيون والمثاليون وقوع الخطا في الحواس دليلاً على ما ادعوه، وقد قلنا في الاجابة على الشبهة (٢) من المقالة الثانية ان تشخيص وقوع الخطأ في الحواس ذاته دليل على وجود مجموعة حقائق مسلمة لدينا، فاتخذناها مقياساً ومعياراً، وعلى اساسها تمَّ لنا تشخيص الخطا، وإلاّ فسوف لا يكون لهذا التشخيص معنىً، اذ لا يمكن تشخيص الخطأ بخطأ آخر.

اريد بهذه الالفاتة تنبيه كل فرد لفطرته، لا الاستدلال واقامة البرهان على المدعى؛ اذ حينما يكون الفرد منكراً لجميع الاسس والحقائق المسلمة (على طرف اللسان بحسب الواقع) فسوف يكون الاستدلال واقامة البرهان عبث لا فائدة فيه، كما قرر المحققون ذلك. لان كل استدلال سيقوم على

اساس مقدمات، وهذه المقدمات اما ان تكون غنية عن البرهان واما ان تعتمد على مقدمات واسس غنية عن الاستدلال، واذا كان الفرد لا يقر باي اساس من الاسس، ويطلب دليلاً لكل مقدمة حتى الى ما لا نهاية فسوف يكون الاستدلال والبرهنة امراً متعذراً.

لقد تشبث احد الماديين في مجال الرد على سفسطة المثاليين، بغية اثبات وجود عالم الخارج، بفرضية لابلاس، وان الارض انفصلت عن الشمس وبقيت ملتهبة لسنين متمادية، وبعد ملايين السنين ظهرت الكائنات الحية على الارض وولد الانسان الذي ينتمي اليه المثالي، الذي يحسب ان كل شيء ذهني. وعدَّ هذا التشبث دليلاً قاطعاً لرد سفسطة المثاليين.

من الواضح ان هذا اللون من الادلة في غاية السخف حينما تاتي في مقام رد مَن يعتقد ان الشمس والارض وبني الانسان على الارض، ومن ثم كل العالم صوراً ذهنية لا واقع لها، بل يعد العلم والفلسفة اوهاماً لا معنى لها من حيث الاساس.

لا نهدف من درسنا طراز وقوع الخطأ في الادراك اقامة الدليل على رد دعوى السوفسطائيين. بل نهدف الى الاجابة على الشبهة التي (وهي الشبهة الثانية من شبهات المقالة الثانية) طرحت في مجال كاشفية العلم وخطأ القوى المدركة. وقد انتهى التحقيق بنا في هذه المقالة الى ان كل علم لا يخلو من معلوم ومكشوف، وان القوى المدركة لا تخطأ في اداء عملها على الاطلاق، انما ينشأ الخطأ والاشتباه جراء عوامل اخرى حددها التحقيق في هذه المقالة.

٢ ـ ما هو مقياس تمييز الحقيقة عن الخطأ؟

نعاف مجموعة الحقائق المسلمة التي يلتقطها ذهننا بالبداهة والوضوح التام، لنقع على مجموعة قضايا ليست واضحة لدينا، ولابد من اكتشافها عن طريق اعمال الفكر والاستدلال. ومن الثابت لدينا ان هناك حقائقاً مسلمة لا يعتريها الشك، ومن المسلم ايضاً ان الانسان يخطأ احياناً في سعيه العلمي وممارسته الاستدلالية. اذن يجب ان نرى: هل هناك وسيلة لتشخيص الصحيح من السقيم والحقيقة من الخطأ ام لا؟

وما هي هذه الوسيلة؟ المنطق هو مقياس ومعيار تشخيص الحقيقة من الخطأ. واشهر الاساليب المنطقية، ولعلها الاعرق تاريخياً هي ما جمعه ودوّنه ارسطو. وقد وقع المنطق الارسطي عرضة للنقد في ظل التحولات الحديثة في اوربا، وطرح بعض المفكرين كديكارت وهيجل منطقاً جديداً. وقد خُصصت مقالة مستقلة لمعالجة هذا الموضوع، ضمن سلسلة المقالات التي بايدينا. وسنتناول باشباع درس ونقد الاساليب المنطقية الجديدة، خصوصاً منطق الديالكتيك. ومن هنا نعزف هنا عن الدخول الى هذا البحث الطويل.

٣ ـ هل يمكن ان يكون الشيء الواحد حقيقة وخطأ معاً؟

يوضع عادةً كلّ من مفهومي «الحقيقة والخطأ» او «الصحيح والخاطئ» او «الصدق والكذب» مقابل الآخر، ويقولون اذا كانت فكرة ما حقيقية

وصحيحة وصادقة فلا يمكن ان تكون خاطئة وكاذبة ووهماً، والعكس صحيح ايضاً فاذا كانت خاطئة لا يمكن ان تكون صحيحة. مثلاً: «الارض تدور حول الشمس» هذه الفكرة اما ان تكون صادقة واما ان تكون كاذبة، وليس هناك فرض ثالث. واي فكرة اخذناها بنظر الاعتبار سواء أكانت مرتبطة بقضايا الحياة اليومية: «التقيت اليوم بصديقي زيد او عمرو»، ام كانت مرتبطة بقضايا التاريخ: «كان ارسطو تلميذاً لافلاطون»، ام كان مرتبطة بحقائق العلم الكلية الرياضية: «حاصل ضرب العدد خمسة في نفسه يساوي خمسة وعشرين»، ام كانت مرتبطة بالقضايا الطبيعية الكلية: «تتمدد الاجسام بالحرارة»، ام كانت مرتبطة بقضايا الفلسفة: «الدور والتسلسل باطل» فاما ان تكون صادقة واما ان تكون كاذبة.

لكن هناك مقولة شاع تداولها اخيراً بين المفكرين المحدثين، وهي: ان القضية العلمية من الممكن ان تكون خاطئة في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقة. وقد اعطت هذه المقولة مفكري الديالكتيك (الذين صالحوا بين الاضداد والنقائض على اساس احد مبادئ الديالكتيك «وحدة الضدين»، وذهبوا الى امكان اجتماعها) فرصة للقول بان الحقيقة والخطا او الصحيح والسقيم او الصدق والكذب لا يختلفان كثيراً مع بعضهما، ومن الممكن ان يكون الشيء الواحد حقيقة وخطا وصحيحاً وسقيماً معاً، ومن ثم من الممكن ان يكون صادقاً وكاذباً معاً.

اجل ان استحالة ان تكون الفكرة الواحدة حقيقة وصحيحة وكاذبة وسقيمة معاً من جهة واحدة امر لا يخفى حتى على تلميذ الابتدائية، ولكن

سؤالنا: هل يوافق المفكرون الماديون انفسهم على ان اصولهم الفلسفية والمنطقية صحيحة وخاطئة معاً؟ وهل يمكن ان تكون الفكرة التي نقلناه عنهم قبل قليل: «من الممكن ان يكون الشيء حقيقة وخطا معاً» صحيحة وخاطئة معاً؟

ان ما نقلنا شياعه بين المفكرين في مجال اجتماع الحقيقة والخطا يرتبط بالنظريات والفروض العلمية الكبرى، ويقصدون ان نظرية وفرضية تشتمل على مجموعة من المعطيات من الممكن ان يكون جزءً من هذه المعطيات خاطئاً، وهذا امر لا اعتراض عليه، ولا علاقة له باصل «وحدة الضدين». وسوف نتناول هذا الموضوع بمزيد من البحث حينما نتعرض في هذه المقالة الى طرح ونقد نظريات المادية الديالكتيكية بشأن قيمة المعرفة.

٤ ـ هل الحقيقة مؤقتة ام دائمية؟

يستحق هذا الموضوع وقفة تامل دقيقة، حيث نتجنب بها الوقوع في كثير من الاخطاء.

«الدوام» ـ حسب وجهة نظر المنطق والفلسفة الكلاسيكيتين ـ احدى سمات حقانية المفاهيم والمعطيات الفكرية، فالحقيقة لديهم دائمة. وقد اشبع الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا هذا الموضوع بحثاً في منطق الشفاء.

لقد خلق هذا البحث لبعض المفكرين المحدثين ـ وعلى وجه الخصوص الماديين منهم ـ ارباكاً، فحسبوا ان مقصود المتقدمين هو ان موضوع الحقيقة المطابقة للواقع يجب ان يكون امراً ثابتاً خالداً الى الابد، ومن هنا هاجموا

فكرة الدوام، وذهبوا الى ان المتقدمين اغفلوا قانون التغيير والتحول في الطبيعة، فقرروا الدوام. بينا اذا وضعنا التطور والتغير كاساس نصب العين لزمنا القول بان الحقائق مؤقتة لا دائمة. ويضحي الاعتقاد بالدوام ـ حسب وجهة نظر الماديين ـ سمة من سمات التفكير الميتافيزيقي، واثر من اثار جمود المنطق الكلاسيكي.

من هنا يلزمنا تسليط الاضواء على الموقف حول هذا الموضوع:

بدءً وقبل تناول بحث دوام الحقيقة او عدمه، وبغية فرز الابحاث والحيلولة دون اختلاطها لنرى: هل الواقع ونفس الامر الذي تحكي عنه معطيات الذهن مؤقت ام دائم؟

لاشك ان الواقع ونفس الامر، الذي تحكي عنه القضية الذهنية يمكن ان يكون مؤقتاً، كما يمكن ان يكون دائماً. خذ الواقع المادي مثلاً فهو في عالم الخارج مؤقت؛ لان المادة وعلاقات اجزائها في حال تغيّر. وليس هناك شيء في عالم الطبيعة لا يتحول في لحظتين من الزمان. فكل ظاهرة في عالم الطبيعة تبرز الى الوجود في زمان محدد، ثم تزول. وهذا اللون من ظواهر الواقع مؤقت ومنصرم.

لكن هناك لوناً من الظواهر الواقعية مستمرة وابدية، وهي قائمة في ذات الطبيعة بغض النظر عن ما وراء الطبيعة، كظاهرة الحركة. وحينما نقول المادة متحركة فاننا نتحدث عن امر مستمر ودائمي. وحينما يبحث المنطق الكلاسيكي عن الدوام والضرورة وغيرها في باب القضايا فانه يعني هذا اللون من الدوام، الذي يختص به بعض الظواهر الطبيعية، على ان هذا

اللون من الدوام ليس مصب بحثنا.

بعد وضوح ان ظواهر الواقع الموضوعي من الممكن ان تكون مؤقتة ومن الممكن ان تكون دائمة، نأتي الآن لنرى هل الحقائق مؤقتة ام دائمة؟ اي ان تطابق المفاهيم ومعطيات الذهن مع الواقع ونفس الامر (سواء أكان الواقع دائمياً ام مؤقتاً) دائمي ام انه مؤقت؟

لا يمكن ان تكون مؤقتة، اذ رغم ان المفاهيم والمعطيات الذهنية تحكي عن واقع متغير رهن لحظة محددة من الزمان، لكن مطابقة المضمون الذهني لواقع ما يحكي عنه امر ابدي، ولا يرتهن بلحظة محددة من الزمان. وبعبارة اوضح:

ان المقيد والمحدود بالزمان انما هو الواقع الخارجي، لا مطابقة المفهوم الذهني مع الواقع الخارجي. فحينما نقول: «كان ارسطو تلميذاً لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد» فقد بينا علاقة متغيرة بين مفردات الطبيعة؛ لان تلمذة ارسطو لدى افلاطون ترتبط ببرهة خاصة من الزمان (القرن الرابع قبل الميلاد)، لكن هذه الحقيقة التي توفر عليها ذهننا صادقة ومطابقة لواقعها دائماً وابداً، اي ان ارسطو تلميذ افلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد قضية صادقة في كل الازمان.

ينصب المثال المتقدم على حقيقة تاريخية ترتبط بواقع مادي متغير، لكن سمة الدوام التي صدقت على هذه الحقيقة تصدق على جميع الحقائق، سواء أكانت رياضية ام طبيعية ام فلسفية، وسواء أكانت تنصب على واقع متغير ام دائمي. وحينما يدرس المنطق الكلاسيكي الدوام والضرورة في باب

البرهان فانه يعني هذا اللون من الدوام الذي هو مصب بحثنا. وهو ما يعنيه المفكرون الكلاسيكيون بقولهم ان الحقائق دائمية.

على هذا الاساس فالمفهوم الذهني اما ان يكون وهماً وكذباً وخطا، واما ان يكون حقيقة واذا كان حقيقياً حاكياً عن واقع ونفس الامر فلابد ان يتطابق على الدوام مع واقعه ونفس الامر.

وعلينا هنا تسجيل الملاحظات التالية:

أ ـ ينصب الحديث المتقدم على العلوم الحقيقية، ولا علاقة له بالعلوم الاعتبارية. فقضايا الاخلاق والقوانين الاجتماعية ليس لها مصداق عيني، وانما تتبع اعتبار المقنن والمعتبر، ومن الممكن ان تُتخذ قضية من القضايا لزمان محدود كحقيقة اخلاقية او اجتماعية، ومع تغيير الظروف الموضوعية تأفل هذه الحقيقة وتمحى (على ان هذا اللون من الاعتبارات لا يمكن عدها حقائق بالمنظار الفلسفي). ومن هنا يتضح تزلزل اساس بعض ادلة المفكرين الماديين، حيث اعتبروا زمنية وتوقيت القضايا الاخلاقية دليلاً على زمنية الحقائق وعدم دوامها.

ب ـ يرتبط البحث حول الدوام والتوقيت بالحقائق اليقينية، لا الحقائق الاحتمالية. والتجربة لدى العلماء ـ كما سيأتي ـ لا تفيد اليقين، ويطلقون على القوانين التجريبية مصطلح «الحقائق الاحتمالية» واحياناً «الحقائق النسبية».

على ان الحقيقة الاحتمالية يمكن ان تكون مؤقتة، وليس هناك مانع من عدِّ الفرضية او النظرية العلمية قانوناً علمياً حينما تدعمها التجارب، وما

دام لم يثبت خلافها. وحينما تأتي فرضية اخرى اقرب الى منطق التجربة تصبح هي الحقيقة العلمية وهكذا ... (رغم ان القضايا الاحتمالية لا يمكن تسميتها حقائق من زاوية فلسفية، انما استخدمنا لغة العلماء المحدثين في هذا المجال).

جـ ـ يمكن للمفكرين الذين فسروا الحقيقة بمعنى آخر ـ غير المعنى المشهور الذي اشرنا اليه آنفاً ـ ان يعتبروا الحقيقة مؤقتة. فالحقيقة على اساس تفسير اوجست كُنت (ما تتفق عليه جميع الاذهان في زمان ما) يمكن ان تكون مؤقتة، اذ ليس هناك مانعٌ من اتفاق جميع الاذهان في كل زمان على حقيقة خاصة.

قرر «فليسين شاله» الذي تبنى تفسير اوجست كنت ـ في عقيب النص الذي نقلناه آنفاً ـ «على ان هذا الاتفاق والحقيقة تبعاً له مؤقت، لان الحقيقة ـ كما قيل ـ نتاج العلوم، والعلوم في نمو وتكامل دائم، خلافاً للتصورات القديمة، فالحقيقة ليست تاملاً ثابتاً وابدياً، بل هي نظير العدالة الاجتماعية، نتيجة جهود البشر المظنية والمتادة».

على ان نشير الى ان ما ذهب اليه المفكرون الكلاسيكيون من دوام الحقيقة انما هو:

اولاً: يرتبط بالعلوم الحقيقية لا العلوم الاعتبارية.

ثانياً: يرتبط بالقضايا اليقينية لا الاحتمالية.

ثالثاً: ان المقصود من الحقيقي هو المطابق لواقعه، وليس تفسيراً آخر كاتفاق الاذهان وغيره.

٥ ـ هل تقبل الحقيقة التحول والتكامل؟

تتضح الاجابة على هذا الاستفهام في ضوء ما بيّناه بصدد سمة الدوام، قلنا فيما تقدم ان المفهوم الذهني اذا تطابق مع واقع معين فسيكون تطابقه مع واقعه دائمياً، وان لم يتطابق فهو لن يتطابق ابداً، وبعبارة اخرى اذا كان صادقاً فهو صادق على الدوام، وان كان كاذباً فهو كاذب دائماً. ومن المستحيل ان يصدق المفهوم الذهني المتطابق مع واقع معين في زمان ويكذب في زمان بالنسبة لذلك الواقع.

نريد الآن ان نتعرف الاجابة على الاستفهام التالي: هل يمكن ان تزداد الحقيقة وضوحاً والصحة رسوخاً، وتكتسب درجة اكبر من الحقانية بالتدريج ام لا؟

اذا اخذنا المفهوم الفلسفي لهذا الموضوع «التغيير التكاملي» بنظر الاعتبار، وتجاوزنا التسامح في تعبيرات العلماء واصطلاحهم بشان تكامل العلوم حيث وسموه بـ «تكامل الحقيقة»، دون ان يقصدوا المفهوم الفلسفي للمصطلح، فسوف تكون الاجابة على الاستفهام المتقدم يسيرة جداً. على ان تسامح العلماء في اصطلاحاتهم اتاح الفرصة امام الماديين ليطرحوا مغالطاتهم وايهاماتهم.

اذا اخذت اي حقيقة من الحقائق بنظر الاعتبار ـ سواء أكانت جزئية ام كلية، مادية ام غير مادية ـ فسوف ترى انها تصدق على الدوام وفي كل الازمنة بنحوٍ ومنوالٍ واحد، وليس هناك معنى ومفهوم ـ من حيث الاساس ـ

لشدة الصدق تدريجياً.

خذ احدى الحقائق التاريخية مثلاً: «كان ارسطو في القرن الرابع قبل الميلاد تلميذاً لافلاطون»، او خذ احدى الحقائق الطبيعية: «تتمدد الفلزات بالحرارة»، او احدى الحقائق الرياضية: «مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين»، او احدى الحقائق الفلسفية: «الدور والتسلسل مستحيل»، فهل من الممكن ان تكتسب هذه الحقائق درجة اكبر من الصحة والصدق والحقانية، جراء تكامل العلوم او جراء اي عامل آخر؟ من الواضح ان الاجابة بالنفي.

نعم من الممكن ان يحصل امر آخر وهو: ان تتسع دائرة معلوماتنا حول الحقائق المتقدمة، فيضاف شيء جديد الى معلوماتنا. كما لو كانت معلوماتنا بشأن علاقات ارسطو وافلاطون لا تتجاوز كون ارسطو تلميذاً لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، ثم اخذت بالاتساع جراء التتبع والتحقيق، فاتضح ان «ارسطو حضر درس افلاطون وهو في سن الثامنة عشرة، واستمر عشرين عاماً في حضور الدرس، وكانت تلمذته في مدينة اثينا، وفي بستان يبعد عن مركز المدينة الف متر، وكان افلاطون يطلق على ارسطو لقب (عقل المدرسة)». اي ان هناك مجموعة حقائق ترد الى الذهن مضافاً الى الحقيقة الاولى، لا ان الحقيقة الاولى تكاملت وارتقت الى مستوى آخر من الحقانية.

ومن الممكن ايضاً ان نكتشف ـ جراء تطور علم الفيزياء ـ مجموعة خصائص اخرى للفلزات حال الحرارة، ونحصل على احكام جديدة للمثلثات جراء تطور الرياضيات، ونتعرف جراء تطور الفلسفة على انواع

واقسام للدور والتسلسل، لكن اياً من هذه الاكتشافات لا علاقة لها بتكامل الحقيقة في مفهومها الفلسفي. اي ان الحقيقة الاولى التي تعلمناها لم ترشد وتتكامل وتضحي بالتدريج اكثر صدقاً وصحة، فترقى درجة حقانيتها، بل لا يتعدى الامر توفر اذهاننا على مجموعة حقائق اخرى ترتبط بالموضوع جراء البحث والتحقيق العلمي.

نأتي الآن لنرى ماذا يعني العلماء من تكامل العلوم او تكامل الحقيقة؟ ان العلماء لا يقصدون المفهوم الفلسفي لتكامل الحقيقة كلما طرحوه، بل لا يتعدى مقصودهم احد معنيين:

أ ـ المعنى الذي اشرنا اليه اعلاه: (ازدياد المعلومات تدريجياً).

لا ريب في اتجاه العلوم صوب النمو، وان دراسات الباحثين تفتح فصلاً جديداً في كل يوم امام حقول المعرفة المختلفة. فالفلسفة وكل العلوم لم تكن على الحالة الراهنة من الاتساع، بل توسعت بحوثها على طول عمر الحضارة الانسانية جراء سعي العلماء وجهود الباحثين، وستتسع فيما بعد.

لا اظن ان هناك باحثاً في العالم ينكر القضية التي تقدمت. على ان هذا اللون من التكامل ـ الذي يجب ان يطلق عليه (التكامل العرضي او النمو التدريجي) ـ يجري في الفلسفة وكل فروع العلم، وقد اتخذه الماديون ذريعة. بينا لا يرتبط بتكامل الحقيقة في المفهوم الفلسفي.

ب ـ تتوفر العلوم التجريبية على لون من التكامل والتطور الخاص بها، ويمكن ان نسميه «التكامل الطولي». فالعلوم التجريبية تقوم على اساس الفروض والنظريات، ولا تستند ـ خلافاً للرياضيات والفلسفة ـ على اسس

برهانية يقينية. وحيث ان الدليل على صحة هذه الفروض والنظريات لا يتعدى تطابقها مع التجربة وما لها من نتائج وآثار عملية، وان التطابق مع التجربة والنتيجة العملية لا يشكلان دليلاً على حقانية ويقينة الفروض، ولا يقضيا على احتمال الخلاف، من هنا يطرح العلماء هذه الفروض والنظريات الاحتمالية كحقائق علمية، ويعدونها قوانيناً علمية في دراساتهم. ولكن كلما طرحت فرضية اخرى تعدّل من الفرضية الاولى او تلغيها وتصمد امام التجربة وتتطابق مع معطياتها فسوف تحل محل الاولى، وتخرج الفرضية الاولى من ميدان العلم.

يصوغ علماء الطبيعة بقوة الحدس فروضاً لتفسير الظواهر الطبيعية، ثم يختبرون صحتها من خلالها التجربة وعبر فحص نتائجها العملية. فاذا تطابقت الفروض مع التجارب واستطاعت عملياً تفسير الظواهر الطبيعية فسوف يصوغونها على هيئة قانون علمي، وتبقى هذه الفروض على قوتها كقانون ما لم تأتِ فروض اخرى اشمل واكمل منها واكثر تطابقاً مع التجربة واقدر على تفسير وتعليل ظواهر الطبيعة. وبمجيء الفرض الاكمل والاشمل يترك الفرض الاول الميدان له، وعلى هذا المنوال يترك كل فرض ناقص الميدان للاكمل، وتطوي العلوم الطبيعية مسيرتها التكاملية على هذا النسق.

يتضح في هذا الضوء ان العلوم التجريبية تشترك مع الفلسفة وسائر العلوم الاخرى في توفرها على لون من التكامل العرضي، الذي اسميناه النمو التدريجي. مضافاً الى ان لها لوناً من التكامل الطولي بالشكل الذي

تقدم شرحه.

لكن القارئ المحترم يعرف جيداً ان هذا اللون من التكامل لا علاقة له بقضية تكامل الحقيقة في الاصطلاح الفلسفي، اي ان هذا التكامل لا يعني ان الحقيقة المسلمة اشتدت صدقاً وصحة، وازدادت درجة حقانيتها، كما يعبر الماديون. بل ان التجارب الجديدة تثبت ان الفرضية الاولى لا يمكن عدّها في جملة الحقائق، فاما ان تعدل واما ان تحذف تماماً. على ان التسلسل الزمني يغني الفروض ويكملها، والفروض الاولى ذات اثر على ظهور الفروض اللاحقة، اي انّ العالم الطبيعي حينما يصوغ فروضه بقوة حدسه يخضع لتاثير ماضيه العقلي. على اي حال ان هذا النسق من النمو الفكري لا علاقة له بتكامل الحقيقة حسب المصطلح الفلسفي. بل ينشأ هذا اللون من التكامل جراء احتمالية ولا يقينية قضايا العلوم الطبيعية.

لماذا لا تكون العلوم التجريبية يقينية؟

يرجع عدم اليقين في العلوم التجريبية البحتة الى ان فرضيات العلوم لا تستند الى اي دليل وشاهد سوى انسجامها مع الواقع العملي وثمرتها العملية. والاثمار العملي لا يشكل دليلاً على صحة الفرض ومطابقته مع الواقع؛ اذ من الممكن ان تكون الفرضية خاطئة تماماً، ومع ذلك يمكن استلال نتيجة عملية منها، كما هو الحال في نظرية بطليموس الفلكية، فقد قررت ان الارض مركز الكون وان جميع الافلاك والكواكب والشمس تدور حولها، ورغم خطل هذه النظرية امكن ان تفاد منها نتائج عملية بشان

الخسوف والكسوف وغيره. والطب القديم اقام احكامه على اساس الطبائع الاربعة (الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة) ورغم خطا هذا الاساس لكن مئات آلاف المرضى استشفوا عملياً بعلاج هذا الطب.

من الممكن هنا ان يطرح الاستفهام التالي: كيف يمكن ان ينتج الخطا والموهوم نتيجة صحيحة وواقعية؟

الاجابة: يحصل احياناً ان يكون لامرين او اكثر خصوصية واحدة ونتيجة واحدة. فاذا كان لاحد هذين الامرين وجود، وافترضنا وجود الامر الآخر ورتبنا حسابنا على اساسه، فسوف نستنتج من حسابنا النتيجة. مثلاً سواء أكانت الشمس تدور حول الارض ام كانت الارض تدور حول الشمس يلزم ان يحول القمر بينهما في يوم معين ويتحقق الكسوف. وعندئذٍ سواء ارتبنا حسابنا على اساس حركة الارض حول الشمس ام حركة الشمس حول الارض فسوف نستنتج في المحصلة تحقق الكسوف في دقيقة معينة من ساعة محددة في يوم معين.

من الممكن ان يطرح دليل آخر لتقرير عدم يقينية العلوم التجريبية وهو: ان العلوم التجريبية تنتهي بالحس، والحس يتعرض للخطأ:

قرر «فيليسن شاله» في كتابه «المنهج» في مجال يقينية العلوم الفيزيائية والكيميائية: «لا تتوفر العلوم الفيزيائية والكيميائية على اليقين والجزم المطلق، على غرار توفر الرياضيات عليه، لان بدايتها من الحس، والحس يتعرض للخطأ» الى ان يقول: «رغم ان يقينية العلوم الفيزيائية والكيميائية نسبية، لكن هذه النسبية لا تقلل من قيمة هذه العلوم باي وجه من الوجوه،

اذ ان هذه العلوم توفر لعقلنا ـ الطامح للانتظام ـ الاستقرار والطمانينة، مضافاً الى ان الفوائد العملية التي تستخلص منها في غاية الاهمية».

وبصدد جدوى الرياضيات ويقينيتها قرر:

«اما الرياضيات فهي بحكم انطلاقها من مبادئ مسلمة تبسط ابحاثها بواسطة الاقيسة الضرورية، ومن هنا جاءت يقينية تماماً. مثلاً حكمنا بان (٢ + ٢ = ٤) حكم مسلم وثابت وقطعي. وقد ذهب بعض الباحثين الى ان الحديث عن اليقين المطلق يمكن طرحه في هذا المجال فقط.» وسوف نتناول في القادم من هذا البحث موضوع «خطأ الحواس».

من الممكن ان يندهش القارئ المحترم حينما يسمع ان العلوم ـ مع كل التقدم الهائل الذي احرزته ومع كل الكشوف الجبارة التي حققيتها ـ قد فقدت يقينيتها وقيمتها القطعية، ولم يبق لها سوى القيمة العملية.

غير اننا قدّمنا ايضاحاً بصدد فقدان القوانين العلمية الطبيعية عادةً الدليل على صحة نفسها سوى ما تقدمه من نتائج عملية، وتقديم النتيجة العملية لا يشكل دليلاً على الصدق ومطابقة الواقع. وسوف يرتفع هذا الاستغراب في ضوء هذا الايضاح وعبر ما سنوضحه لاحقاً بشكل مختصر من لمحة تاريخية عن تطور المذاهب والافكار التي ادلى بها العلماء والحكماء.

ليس هناك فرض خالد في العلوم الطبيعية الحديثة. فالفرض يظهر في ميدان العلم، ويتخذ لنفسه صورة القانون العلمي، ثم يترك الميدان بعد مدة من الزمن، فاسحاً المجال لفرض آخر يحل محله. ان العلم المعاصر لا يعرف قانوناً علمياً ثابتاً لا يتغير ولا يعتريه الخطأ في عالم الطبيعة. ويعد العلماء

الاعتقاد بمثل هذا القانون غروراً علمياً من مخلفات المرحلة المدرسية، والعصر الوسيط. ولا يتعدى هذا الاعتقاد في نظر العلماء المحدثين مستوى العقيدة الرجعية.

لعله لا تعثر بين العلماء منذ القرن التاسع عشر على عالم يقرر قضايا الطبيعة بالطريقة الجزمية اليقينية التي سلكها الاقدمون (رغم ان الاقدمين لم ينظروا الى الطبيعيات والفلكيات نظرتهم لسائر اليقينيات، بل عدّوها في زمرة الحدسيات). فالعلماء المحدثون حينما يواجهون فرضاً دعمته التجارب لا يدعون له اليقين المطلق، ولا يقبلونه كحقيقة مسلمة لا يعتريها الشك.

لم يزد «انيشتين» (العالم المعاصر الشهير) في التعليق على نظريته (النسبية) ـ التي حلت محل نظرية نيوتن (الجاذبية العامة) في الفيزياء ـ اكثر من القول بان «التجارب الفعلية تؤيد هذه النظرية».

نعم؛ الماديون وحدهم يقررون اليقين والقطع لهذه القضايا، ويعترضون على العلماء الذين ابتكروا هذه الفروض بشأن عدم اظهارهم لليقين وطرحهم لها بتردد واحتياط. اجل فالماديون مضطرون لاسباب ـ سنوضحها في هامش مستقل عبر هذه المقالة حينما نتناول نظريات الماديين بصدد قيمة المعرفة ـ إلى عد قضايا العلم يقينية خلافاً لجميع العلماء. فيحنما لا يقررون ذلك سوف تنهار اسس فلسفتهم الوهمية. لكنهم حينما لاحظوا بام اعينهم ان الفروض الطبيعية تتغير وينسخ بعضها بعضاً اضطروا الى طرح فكرة وهمية اخرى اسموها «تكامل الحقيقة»، واثاروا حولها الضجيج، لكي يحفظوا يقينية العلوم الطبيعية من جهة ويسوغوا التغييرات والتحولات التي

تطرأ عليها من جهة اخرى.

احسب ان القارئ المحترم اضحى - في ضوء الايضاحات التي تقدمت - على بينة من ان تكامل الحقيقة، الذي يقصده الماديون (التغيير التكاملي) امر موهوم تماماً، وسوف نبسط الحديث حول هذا الموضوع في الآتي من البحث.

ولابد لنا هنا من التذكير بان القضايا التجريبية على نحوين:

أ - القضايا التي تعتمد على فروض ونظريات غير حسية، وينحصر دليلها على تطابقها مع مجموعة من التجارب وثمرتها العملية، وهذا اللون من القضايا لم نعدها يقينية.

ب - القضايا التي تلخص مجموعة قضايا حسية، يمكن القول بوجه من الوجوه انها ذاتها حسية، نظير تحديد خواص الاجسام والتركيب الكيمائي للمادة. ويقينية هذه القضايا وعدمها ترتهن بالقيمة التي نسبغها على الحسيات. وسوف نطرح نظريات العلماء المحدثين بشأن قيمة المحسوسات في سياق طرح تاريخ النظريات والافكار.

لماذا اضحت الفلسفة والرياضيات يقينية؟

بعد ان قدمنا ايضاح اسباب عدم يقينية العلوم التجريبية فمن المناسب بيان علة يقينية الفلسفة والرياضيات، واستعراض نظريات ومذاهب العلماء في هذا المجال. ولكن بما ان تحليل هذا الموضوع يقوم على اساس بحثين آخرين اشرنا لهما في افتتاحية هذه المقال: «طريق الحصول على العلم - تعيين

حدود العلم» وبما ان هذين الموضوعين ستتناولهما بالتفصيل في المقالة الخامسة، فنؤجل البحث في موضوع يقينية الفلسفة والرياضيات، وهو موضوع دقيق وجليل الى درس المقالة الخامسة.

هل الحقيقة مطلقة ام نسبية؟

ذهب بعض المفكرين المحدثين الى أنكار الحقيقة المطلقة. وادّعوا ان الحقيقة نسبية. وتعرف هذه الجماعة بـ «النسبيون»(١) ويعرف منهجهم بـ «النسبية»(٢).

يتلخص مذهب هؤلاء الباحثين في: ان ماهية الاشياء التي يتعلق بها العلم لا يمكن ان تظهر بشكل مطلق في القوى الانسانية المدركة، دون اي تحوير. بل كل ماهية يكتشفها الانسان تخضع لتاثير الجهاز البشري المدرك من ناحية، وتتاثر من ناحية اخرى بالظروف الزمانية والمكانية. ومن هنا يختلف بنو البشر في ادراكهم للحقيقة الواحدة. بل يختلف ادراك الفرد للشيء الواحد في حالتين مختلفتين.

من هنا قرروا: ان الفكرة حينما تكون صحيحة وحقيقةً فهي تكون كذلك بالنسبة للشخص المدرك فقط، وفي ظل ظروف زمانية ومكانية خاصة، اما بالنسبة لشخص آخر أو بالنسبة لنفس الشخص الاول ولكن في ظل ظروف زمانية ومكانية اخرى فالحقيقة شيء آخر. مثلاً ادرك جسماً معيناً

1- Relativistc.

2- Relativisma.

في زمان ومكان ومحيط خاص على هيئة معينة وبحجم ولون معين، فهذا الادراك صحيح وحقيقة بالنسبة لي لا بالنسبة لشخص آخر، اذ لعل الانسان الآخر ـ الذي تختلف بنيته العصبية عن بناء جهاز الادراك العصبي لدي ـ يدرك هذا الجسم في ذلك الزمان والمكان بنحو آخر، على ان الحقيقة بالنسبة له هي ما ادركه. وانا ايضاً من الممكن في لحظة اخرى وفي محيط آخر ادرك هذا الجسم بشكل آخر ولون آخر، وسوف تكون الحقيقة بالنسبة لي في تلك اللحظة وذلك المحيط شيئاً آخر.

لقد حاول هؤلاء (النسبيون) استخدام بعض النتائج العلمية كشاهد على ما يدعون. حيث ثبت في العلم المعاصر ان هناك اختلافاً في اداء الجملة العصبية بين افراد الانسان وبين الانسان وسائر الحيوانات ايضاً. مثلاً يشاهد بنو الانسان الالوان السبعة الاساسية وسائر الاقسام المتفرعة منها، لكن بعض الحيوانات ترى جميع الالوان على صورة اللون الرمادي، ويحصل لدى بعض افراد الانسان عمى الالوان، بل نلاحظ في حياتنا اليومية ان الجهاز العصبي للفرد الواحد يعمل بطرق مختلفة في الحالات المختلفة، فالطعام في حالة الصحة يختلف طعمه عن الطعام في حال المرض، والرائحة الواحدة تكون لطيفةً في حال وعفنة في حال آخر.

اذن ينبغي القول ان كيفية ظهور كل الاشياء المعلومة لدينا ترتهن بطراز عمل الاعصاب ومجموعة العوامل الموضوعية المحيطة. اذن فماهيات الاشياء المعلومة لا تظهر بشكلٍ مطلق في القوى المدركة دون تحوير وتعديل، اذن فالمعلومات نسبية في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقية.

لقد اقام «بيرون» الشكاك اليوناني الشهير على نظريته ادلة كان ضمنها الاستدلال باختلاف كيفية ادراك الانسان والحيوان، واختلاف ادراك بني الانسان انفسهم. لكنه استنتج في ضوء هذا الدليل: «اذن فلا ينبغي ان نعتقد بان ما ندركه هو حقيقة، بل يجب الشك في كل ادراكاتنا»، بينا يستنتج النسبيون المحدثون: «ان ما ندركه هو حقيقة، لكنها نسبية، اي انها حقيقة باختلاف الاشخاص».

ان الامعان بملاحظة ما تقدم يكشف عن خطأ استنتاج النسبيين المحدثين فالحقيقة النسبية لا معنى لها من حيث الاساس، ففي المثال المتقدم ـ حيث يرى الشخصان الجسم بكيفيتين مختلفتين ـ اما ان يكون الجسم ذاته في الواقع ونفس الامر متوفراً على احدى الكيفيتين او ليس متوفراً على ايٍّ منهما، ولا يمكن ان يتوفر عليهما معاً. ففي الحالة الاولى يكون ادراك احدهما خطأ مطلقاً، وادراك الآخر حقيقة مطلقة، وفي الحالة الثانية سيكونا معاً مخطئين، وعلى كلا الحالين لا تعقل الحقيقة النسبية.

وقد ذهب بعض الباحثين نظير: «باركلي» الى ان اختلاف الادراكات دليل على عدم الوجود الخارجي للمدركات. وذهب بعض آخر نظير: ديكارت وجون لوك واتباعهما الى ان اختلاف الادراكات ينحصر بالخواص الثانوية للاجسام وهذه الخواص ذهنية وليست خارجية.

المهم ان نتيجة ادلة النسبيين القائلين بوجود خارجي للمدركات يتطابق مع دعوى مذهب الشك الذي يقول: «لا ندري هل ان ادراكاتنا حقيقة ام لا» ولا تفضي ادلتهم الى النتيجة التي قرروها «انها حقيقة ولكنها نسبية»، بل

الحقيقة النسبية لا معنى لها اساساً كما قلنا. على اي حال لم يضف النسبيون المحدثون جديداً على ما قاله القدماء من اصحاب مذهب الشك في «قيمة المعرفة».

اما الماديون الديالكتيكيون فيقبلون مذهب النسبيين بشأن الحقيقة في نفس الوقت الذي يتجنبون فيه مسلك الشك. وسوف نتناول في اللاحق من هذه المقالة البحث حول هذا الموضوع، وسوف نثبت ان المادية الديالكتيكية ـ رغم محاولاتها في الاحتراز عن الشكية ـ خرجت عن منهج اليقين وتابعت الاتجاه الشكي.

حقاً اذا آمنا بدور الجهاز العصبي في تحديد ماهية ادراك جميع المعلومات حسية او عقلية فعلينا الاعتراف بوضوح بمدعى الشكيين، فنقول: لا ينبغي لنا ان نطمئن بان ما نفهمه من العالم مطابق للواقع ونفس الامر، وعلينا ان نتلقى قضايا جميع العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية بشك وتردد.

اشرنا في المقالة الثانية وسيأتي في المقالة الخامسة ان للذهن قدرة في الجملة على الوصول الى ماهيات الاشياء بشكل مطلق ودون تحوير، وهناك مجموعة قضايا يمكن للذهن ان يعطي رأياً جازماً ويقينياً بصددها.

وينبغي هنا التذكير بالملاحظات التالية:

أ ـ كل الباحثين الذين ينفون عن الادراكات ذات المصداق الخارجي سمة الاطلاق ويذهبون الى تأثير الجهاز العصبي في الكشف عن جميع الاشياء ينخرطون في زمرة الشكاكين رضوا ام ابوا، فالفيلسوف الالماني الشهير «كنت» رغم براءته من السفسطة والشك واعلانه منهج نقد العقل والفهم،

لكنه بعد نقوده الكثيرة للعقل قدم ادلة جديدة ـ خصوصاً في الطبيعيات ـ لصالح الشكيين. واتجاه «كنت» في «النقدية العقلية» شكل جديد من اشكال الشكية المتنوعة. والمادية الديالكتيكية ـ التي تذعن بنسبية الحقيقة في كل القضايا ـ شكل آخر من اشكال الشكية ايضاً.

ب ـ اصطلح بعض الباحثين على الحقيقة الحاصلة من التجربة «حقيقة نسبية» بحكم طابعها الاحتمالي وعدم افضائها الى اليقين. مقابل الحقيقة الرياضية التي توجب اليقين والجزم واسموها «الحقيقة المطلقة». والحقيقة النسبية بهذا المعنى ـ كما تقدم تفصيله ـ اي بمعنى كونها حقيقة احتمالية امر لا غبار عليه في بعض ميادين العلم.

جـ ـ النظرية النسبية التي تقدم ايضاحها ترتبط بنسبية الحقائق الذهنية، وهذا موضوع يطرح في الفلسفة. وهناك بعض علماء الفيزياء والرياضيات يعدون الوقائع والظواهر الفيزيائية نسبية، وهذه النسبية الفيزيائية لا ترتبط برباط مع النسبية الفلسفية التي تقدم ايضاحها.

يحسن الآن ان نعكف على متابعة تطور هذا الموضوع بدءً بالعصر اليوناني حتى عصرنا الراهن، على اننا نغفل في هذه المتابعة استعراض نظريات الهنود والصينين المعاصرين لليونان القديمة.

ظهور السفسطة عند اليونان:

ظهرت على ارض اليونان ـ قرابة القرن الخامس قبل الميلاد ـ مدينة متطورة، انجبت فلاسفة وعلماء كباراً، طرحوا مدارس فلسفية مختلفة.

وجراء التنوع الكبير في الاراء والرؤى الكونية والفلسفية سيطرت الحيرة على بعض العلماء فذهبوا الى خيالية المعرفة البشرية باسرها حتى البديهيات الاولية، ولم يقروا لاي فكر باي قيمة. واعتبروا عالم المعرفة خواء لا معنى له، ومن هنا ظهرت المدرسة السوفسطائية.

نهضت في مواجهة هذا التيار جماعة «السقراطيون»، وكان «ارسطو» شاخصاً في هذه الجماعة. فكشفوا عن تهافت اساليب السفسطة واثبتوا قيمة المعرفة وان المعلومات البشرية ليست خواء بلا مضمون، واكدوا ان للانسان قدرة يمكنه بها ادراك الاشياء كما هي في الواقع ونفس الامر حينما يفكر بطريقة سليمة.

حرر ارسطو منطقه ـ كما نعرف ـ لكي يكون مقياساً للتفكير السليم، وذهب (في منطق البرهان) الى ان نتيجة البرهان هي اليقين (اي الادراك المطابق للواقع)، وقرر صلاحية كل من المحسوسات والمعقولات للحصول على اليقين البرهاني، وبهذا اكد قيمة الادراك العقلي والحسي معاً، فاقام اسس الفلسفة الجزمية.

مدرسة الشك:

ابان تلك الفترة تاسست مدرسة اخرى، اطلق عليها «مدرسة الشك». وقد اختار اتباع هذه المدرسة طريقاً، حسبوه الجادة الوسطى. فلم يتابعوا السوفسطائيين القائلين بنفي الواقع الخارجي القائم خلف الذهن البشري، ولم يتبنوا الفلسفة القطعية التي تدعي امكانية ادراك الواقع ونفس الامر.

قال اتباع هذه المدرسة: ان الادراك البشري للعالم يرتهن بشكل تام بالتركيب الخاص لذهن المدرك، وما يفهمه كل فرد عن العالم هو ما يقتضيه ذهنه، وليس هو الواقع ونفس الامر، فمن الممكن ان تكون الاشياء في الواقع على كيفية خاصة، ويكون مقتضى ذهننا وخصوصياته ان ندركها على كيفية اخرى.

اقام «بيرون» مؤسس هذه المدرسة عشرة ادلة لنفي القيمة اليقينية للادراك واثبات ارتهان ادراكنا للاشياء بمجموعة عوامل موضوعية واخرى ذاتية، وبتغيير هذه العوامل يتغير الادراك، وقد كان «تاثير الظروف الزمانية والمكانية وبنية القوى المدركة للشخص المدرك» من جملة هذه الادلة. ومن هنا قرروا: يجب ان لا نقول اننا ندرك الاشياء كما هي في الواقع ونفس الامر، بل يجب ان نقول اننا ندركها وفق ما تقتضيه البنية الخاصة لقوانا المدركة في ظل ظروف خاصة. اما ما هي الحقيقة؟ فامر لا نعرفه.

قررت هذه الزمرة ان الطريق السليم هو ان يقلع الانسان في جميع المسائل عن ابداء وجهة النظر القطعية. وينبغي التعاطي مع كل العلوم حتى الرياضيات بشكل احتمالي او شكي. ومن هنا قامت الفلسفة الشكية مقابل الفلسفة القطعية.

في هذا الضوء انقسم الفلاسفة الذين يعتقدون بواقعٍ لعالم المعلومات (مقابل السوفسطائيين الذين لا يُعدّون من الفلاسفة) منذ المراحل التاريخية القديمة الى قسمين متمايزين:

١ ـ **الجزميون او اليقينيون**، الذين يعتقدون بامكانية الحصول على علمٍ مطابق للواقع، اي ان للذهن البشري خصوصية، يمكنه معها ان يدرك الاشياء كما هي. وقد ذهب هؤلاء الى القول بضرورة رعاية مجموعة قواعد منطقية تحول دون وقوع الذهن في الخطأ.

٢ ـ **الشكيون**، وهم الذين ينكرون الخصوصية المتقدمة للذهن، ويشكون في حقانية المعلومات البشرية.

غير ان الجزميين عدّوا شبهات الشكيين فيما بعد لوناً من السفسطة، وعدّوهم في زمرة السوفسطائيين، ولم يفرقوا بين السوفسطائيين والشكيين. حصروا الفيلسوف في:

أ ـ من لا يذهب الى ان العالم خواء لا مضمون له.

ب ـ امكانية التعرف على حقائق العالم.

مذهب القدماء:

السمتان المتقدمتان للفيلسوف اوضحهما بجلاء تعريف القدماء للفلسفة، حيث قالوا ان الفلسفة هي «العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية».

غير خفي ان اضافة قيد «بقدر الطاقة البشرية» جاء لاجل التأكيد على ان الانسان رغم توفره على امكانية كشف الحقائق باستخدام الفكر بطريقة سليمة لكن حقائق العالم لا نهاية لها واستعداد الانسان محدود، ومن هنا فالانسان يمكنه الكشف عن بعض حقائق الوجود، اما العلم بكل هذه

الحقائق فليس نصيب احد من الآدميين.

لقد عرَّف القدماء الفلسفة ـ وفق اتجاههم الجزمي، الذي يقرر ان حقيقة الادراك عبارة عن ظهور عالم الوجود في ذهن المدرك ـ على اساس الغاية التي يتوخاه الفيلسوف: «الفلسفة عبارة عن صيرورة الانسان عالماً عقلياً يضاهي العالم الخارجي العيني».

كل ما نتزود به من العلم هو   عالم قائم في زاوية من زوايا الوجود

بعد اندثار مدرسة الشك ابان القرن الرابع قبل الميلاد سلك جميع الفلاسفة سواء أكانوا في اوربا ام في العالم الاسلامي مسلك الجزم واليقين، ولم يتردد احد منهم في اعطاء الادراك البشري قيمة، واستمر الامر على هذا المنوال، حتى بدايات عصر النهضة الاوربية ابان القرن السادس عشر، حيث اعيدت الحيوية لابحاث نظرية المعرفة، اثر التحولات العلمية والفكرية، التي حصلت في عصر النهضة الاوربية. لقد اثبتت ابحاث العلم الاوربي الحديث بطلان كثير من النظريات الفلكية والفيزيائية، التي كانت مسلمات لا تقبل الجدل بين العلماء، وافضى هذا الامر إلى ان تفقد العلوم قيمتها واعتبارها الاول، وينكشف جانب من العجز البشري امام اكتشاف الواقع.

ويكاد يكون الامر في العصر الاوربي الحديث شبيهاً بما حصل ابان القرن الخامس قبل الميلاد على ارض اليونان، حيث فقد العلم لدى بعض الباحثين قيمته تماماً، فسلكوا سبيل السفسطة. فظهر في اوربا ـ كما نعرف ـ

المذهب المثالي الذي دعا له باركلي وشوبنهاور وامثالهما، حيث تناظر افكارهم افكار بروتاغورس وجورجياس السفسطائيين في العصر اليوناني. كما ظهرت مدارس واتجاهات في تقويم المعرفة البشرية تتطابق في النتيجة مع مذهب الشك البيروني، امثال النسبيين المحدثين، والمدرسة النقدية العقلية، والمذهب المادي الديالكتيكي التي اشرنا اليها وسياتي مزيد من الايضاح بصددها.

ومن هنا انصب البحث في الفلسفة الاوربية الحديثة على موضوع العلم، وطرح الباحثون دراسات مختلفة في هذا المجال. وعلى اي حال يمكن القول ان العصر الحديث نسخ بشكل تام الاعتقاد السائد قديماً بصدد قيمة المعرفة المطلقة.

واليك مختصر عن مذاهب الباحثين المحدثين:

نظرية ديكارت:

اختار ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) واتباعه الموسومون بـ (cartesien) اتباع مدرسة الجزم الارسطية، مع فارق هو: ان ارسطو واتباعه ذهبوا الى اعتماد المحسوسات والمعقولات معاً في تحصيل اليقين، واجاز ارسطو في منطقه الافادة من المحسوسات والمعقولات معاً، لكن ديكارت ذهب الى انحصار اليقين في المعقولات، اما التجريبيات فلها اثر عملي فحسب. لقد اعتمد ديكارت في منطقه (الذي وضعه مقابل منطق ارسطو) على المعقولات فحسب، ولم يرد ذكر التجريبيات فيه.

رغم اهتمام ديكارت بالتجربة الحسية، ورغم كونه من العلماء التجريبيين، فقد قرر ان التجربة اداة لارتباط الانسان بالخارج، ولها فائدتها الحياتية، فقط، وليست اداةً للكشف عن الحقيقة.

يقول ديكارت ـ كما نقل المرحوم فروغي ـ:

«لا يمكننا الاطمئنان بان للمفاهيم التي ترد الذهن بواسطة الحواس الخمسة مصداقاً حقيقياً في الخارج، واذا كان لها مصداق فليس هناك يقين بتطابق الصورة الذهنية مع الخارج».

ويقول ايضاً:

«احس بالحرارة حينما المس بعض الاجسام فاحسب ان لهذه الاجسام حرارةً كما هو الحال لدي، بينا الذي يمكنني الاعتقاد به هو ان في ذات النار شيئاً يخلق في وجودي الاحساس بالحرارة ولكن لا ينبغي ان اتخذ من هذا الاحساس عقيدة في حقيقة الاشياء، لان الادراكات الحسية لدى الانسان اداة لتمييز النافع من الضار وتحديد المصلحة الوجودية، وليست وسيلة للحصول على الحقائق».

يرى ديكارت ان (الشكل والبعد والحركة) وحدها ـ بحكم كونها فطرية ولم تدرك عن طريق الحس ـ حقيقية بين سائر سمات الاجسام، ويطلق مصطلح «الثانوي» على الخواص الاخرى للاجسام، ويرى انها مجموعة صور ذهنية تحصل جراء مجموعة حركات مادية فيلتقطها الذهن جراء تماسه مع العالم الخارجي نظير اللون والطعم والرائحة. وقد قال ديكارت «اعطني البعد والحركة وسوف اصنع العالم».

يقول المرحوم فروغي:

«كشف ديكارت بصورة علمية عن ان المحسوسات البشرية لا تطابق الواقع، وانما هي اداة ارتباط الجسم مع العالم المادي، والصورة التي تصنعها لنا المحسوسات عن العالم لا حقيقة لها، بل الحقيقة امر آخر، مثلاً تسمع الآذان اللحن، لكن الصوت لا حقيقة له، وما تدركه حاسة السمع من الواقع انما هو امواج الهواء التي تبعثها الاجسام».

ويقول ايضاً:

«يرى ديكارت ان المفاهيم الفطرية وحدها اساس العلم الواقعي».

يقول ديكارت:

«تنقسم تصوراتنا الذهنية الى ثلاثة اقسام: الاول الفطريات، اي الصور التي تصاحب الفكر او التحولات الفكرية او قاعدة التفكير، الثاني المجعولات، اي الصور التي تخلقها قوة الخيال في الذهن، الثالث الخارجيات، اي الصور التي ترد الذهن بواسطة الحواس الخمسة. اما التصورات المجعولة فنحن نعرفها بحكم صنع الخيال لها، على انها غير ذات اعتبار، والمفاهيم التي ترد الذهن من الخارج لا يمكن الاطمئنان بها حيث ليس لها مصداق حقيقي في عالم الخارج، واذا كان لها فليس هناك يقين بمطابقة الصورة الذهنية للامر الخارجي، كما هو الحال في صورة الشمس لدينا فمن المسلم ان هذه الصورة لا تتطابق مع الحقيقة، اذ نحن نعرف على اساس قواعد علم الفلك ان

الشمس تعادل الارض آلاف المرات، بينا لايرقى حجم صورتها في اذهاننا حجم كف اليد. »

وبصدد الفطريات يقول:

«ان الفطريات التي يدركها العقل بالبداهة صحيحة يقيناً وليس للذهن مجال الى للخطا بشأنها، نظير الشكل والحركة والابعاد، والعلم والجهل واليقين والشك، والوجود والمدة والوحدة».

ويقول بصدد الفطريات ايضاً:

«كل فرد يحكم بالشهود والوجدان بوجوده او يدرك ان للمثلث ثلاثة زوايا، وان الدائرة ليس لها اكثر من سطح، وان الشيئين المساويين لشيء واحد متساويان».

اقام ديكارت فلسفته في مجال الالهيات والطبيعيات على اساس الفطريات والمعقولات البحتة حسب، وسار وفق منهجه المنطقي الخاص به، وطرح نظريات وافكاراً خاصة بشأن النفس والجسم والله واثبات عدم تناهي العالم وغيرها من المسائل الفلسفية.

وقد تابع فريق آخر من الفلاسفة ديكارت ـ مع اختلاف يسير ـ في مذهبه بشأن المحسوسات وعدم حقانيتها وبشأن المعقولات والفطريات ويقينيتها، نظير: ليبنتز ومالبرانش واسبينوزا وقد اطلق على اتجاه هذا الفريق «الاتجاه العقلي» بحكم عدم اتكاءه على المحسوسات. ويتلخص مذهبهم في ان المعقولات يقينية وذات قيمة معرفية، اما المحسوسات فلها قيمة عملية فحسب.

النظرية الحسية:

يقف في مواجهة العقليين فريق آخر من الفلاسفة يُدْعَون «الحسيون». ورغم اختلافهم مع الفريق الاول بصدد موضوع الفطريات، حيث ادى بهما هذا الاختلاف الى التمايز وتبادل النقد والجدل، لكنهم يوافقون ديكارت والعقليين في نفي قيمة الادراكات الحسية.

يقرر زعيم المذهب الحسي «جون لوك»[٣] بشأن الحسيات:

«ليس معقولاً ان ننكر وجود المحسوسات، لكن اليقين بها ليس على غرار اليقين بالعلوم الوجدانية (الاحكام التي يصدق بها الذهن بلاواسطة، كعلم النفس بذاتها، وان (٣ = ٢ + ١)، وان المثلث غير المربع)، وليس على غرار العلوم العقلية (الاحكام التي يصدق بها الذهن بواسطة بين المحمول والموضوع، كالعلم بان مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، وان للعالم خالقاً ومبدعاً). ومن الناحية العلمية والفلسفية يمكن عد هذه الامور في زمرة الظنون والخيالات، اما على مستوى الحياة اليومية العملية فيجب التصديق بالمحسوسات».

ذهب جون لوك بشأن تقسيم خواص الاجسام مذهب ديكارت، وقال: «ان خواص الجسم على نحوين، بعضها ذاتي للجسم ولا ينفك عنه،

٣ـ جون لوك (١٦٢٢ ـ ١٧٠٤) انجليزي، يعد من كبار علماء اوربا في عصر النهضة، له نظريات ذات اهمية في حقل علم النفس.

ونسميها الخواص الاولية، كالوزن والبعد والشكل والحركة والسكون، وبعضها لا يرتبط بذات الجسم وانما عرض عليه، وهي خواص يتصورها الذهن فحسب بواسطة الخواص الاولى ونسميها الخواص الثانوية كاللون والطعم ونظائرها».

على ان هناك اشكالاً يطرح هنا: حينما نقرر ان جميع معلوماتنا بشأن عالم الخارج ترجع الى الحس (حسب جون لوك) ونفترض في نفس الوقت ان الحسيات ليس لها قيمة يقينية فما هو الطريق الذي يمكننا ان نحكم عن طريقه ان بعض خواص الجسم ذاتية وبعضها عرضية؟ وبعبارة اخرى ان بعض الخواص يقررها «لوك» حقيقية وذات واقع خارجي، وبعضها ذهنية بحتة، بينا تدرك جميعها بواسطة الحس، وما هو الدليل على ان الخواص الاولية ليست بذهنية محضة كما هو الحال في الخواص الثانوية؟

لقد دفع هذا الاشكال بعض الفلاسفة ـ نظير «جورج باركلي» الذي اختار مذهب لوك الحسي ـ الى القول بان جميع المحسوسات ذهنية بحتة. ثم بناءً على اصالة الحس (التي يؤمن بها جون لوك) من اين تحصل مجموعة العلوم التي اسماها الوجدانية او البديهية ومجموعة العلوم التي اسماها العقلية، من اين تحصل على قيمة يقينية؟ فهل تحصل بناء على اصالة الحس مع الايمان بان الحس يعرض له الخطأ، وهل يمكن ان نؤمن على هذا الاساس بان للمعلومات غير الحضورية (كعلم النفس بذاتها وبفكرها وافعالها وقواها) قيمة يقينية؟

على اي حال فالمذهب الحسي بشأن المحسوسات يطابق المذهب العقلي، ولا يؤمن بان لها قيمة نظرية ومعرفية. ولعلنا لا نعثر بين الفلاسفة المحدثين منذ القرن التاسع عشر على فيلسوف يتبنى نظرية القدماء بشان المحسوسات.

ابان القرن التاسع عشر أعيدت الحيوية في اوربا للنظرية الذرية، التي طرحها «ديمقريطس» في القرن الخامس قبل الميلاد على ارض اليونان، فاتضح ان الجسم خلافاً لنظرية القدماء ـ ليس وحدة متصلة، بل مركب من ذرات صغيرة جداً، وهي التي تشكل واقع الجسم. وتتنوع وتختلف الاجسام الحسية جراء اختلاف شكل وحجم ووضع ذراتها، وهذه الذرات في حال حركة دائمية، وليس هناك منبع آخر للرؤية والسمع وسائر الاحساسات سوى هذه الذرات الدائمية الحركة، وما ندركه بواسطة حواسنا من اللون او الطعم او الرائحة او الصوت ليس له واقع خارجي. بل هو مجرد حالات ذهنية تمثل التاثيرات المختلفة للذرات.

يقول بعض الباحثين «ليس للطبيعة لون ورائحة وصوت، بل نحن الذين نصنع لها اشعة الشمس الذهبية ورائحة الورد المفرحة وصوت البلبل الجميل».

وديمقريطس نفسه صرح بان الصور التي ندركها بواسطة حواسنا ليست دليلاً على حقيقة الاشياء الخارجية، بل تمثل آثار الذرات المتنوعة التي تخرج من الاجسام وترد اعضائنا الحسية.

ونقل عن ديمقريطس انه قال:

«ان الحلو حلو حسب المواضعة والمر مر حسب الاتفاق، والحار حار حسب المواضعة والاتفاق، والبارد بارد، واللون لون حسب المواضعة والاتفاق، اما اذا اردنا الحقيقة فهي الذرات والخلاء فقط.».

جورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) ودافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) من الباحثين الحسيين الذين رفضوا نظرية ديكارت واتباعه بشأن المعقولات البحتة، وتابعوا جون لوك في نظريته الحسية وذهبوا الى ان المعرفة البشرية باسرها ترجع الى الحس. لقد تجاوز هذان الباحثان ديكارت ولوك في نفي قيمة المحسوسات التي اعتبروها منبع المعرفة، فقد ذهب ديكارت الى ان البعد والشكل والحركة من خواص الجسم الاولية وهي خواص معقولة وليست بمحسوسة ومن ثم فهي حقيقية، لكن باركلي وهيوم سلكا سبيل الافراط فذهبا الى ان الخواص الاولية كالخواص الثانوية لا حقيقة لها. ورغم ان باركلي وهيوم عدّا الحس منبع العلم لم يقرا باي قيمة للادراكات الحسية، بل انكرا حتى الوجود الخارجي للمحسوسات.

نظرية عمانوئيل كنت:

كنت فيلسوف الماني مشهور (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وله نظريات مهمة بشأن قيمة المعرفة وسائر مشكلات المعرفة، يُعد كنت في زمرة الفلاسفة الاوربيين من الطراز الاول، ويؤمن به الاوربيون ايماناً عظيماً. وقد وصف احد علماء اوربا فلسفة كنت بقوله «كانها جبل من الفلسفة أحكمت أسسه». وقد وسمت فلسفة «كنت» بالفلسفة النقدية، بحكم عكوفها على نقد العقل

والفهم الانساني وتعيين حدود العقل والحس وتمييزها بين قضايا المعرفة وبين القضايا التي لا تقع في اطار المعرفة.

يقول المرحوم فروغي:

«بدأ نقد العلم والفلسفة من فرنسيس بيكون في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الاول من القرن السابع عشر، وتابعه جون لوك، وورد باركلي هذا الميدان بطريقة اخرى، وجلّى هيوم هذا المنهج بوضوح، وجميع هؤلاء كانوا انجليزاً، ثم دخل هذا الميدان الالماني كنت، وفتح صفحة جديدة في تاريخ المعرفة بما قام به من تصحيح للاخطاء واكمال للنواقص.».

وسوف نتناول هنا من فلسفة كنت ما يرتبط بقيمة المعرفة، اما المهم من معطيات فلسفة كنت بشأن طريق حصول المعرفة وحدود العلم ـ حيث اشرنا اليهما في مقدمة هذه المقالة ـ فسوف ندرسهما في المقالة الخامسة.

يمكننا شرح نظرية كنت بشأن قيمة المعلومات من خلال ثلاث فقرات:

أ ـ الفلسفة الاولى: ذهب كنت الى ان ابحاث الفلسفة الاولى لا تقع اساساً موضوعاً للعلم، وما طرح حتى الآن ليس من العلم، بل الفاظ واخيلة. اذن فقيمة المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية التي عدها ديكارت واتباعه يقينية تساوي صفراً. لكن هذا النفي لقيمة المعرفة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، اي ان ما طرح ليس علماً من حيث الاساس، بل مجرد الفاظ، لان لحصول العلم شروطاً لا تتوفر في الفلسفة الاولى.

ب ـ الرياضيات: ذهب كنت الى ان الرياضيات يقينية. وسر يقينيتها لديه ان موضوعات الرياضيات صُنع الذهن البشري (خلافاً لموضوعات الطبيعيات او الفلسفة الاولى). مثلاً يفترض الذهن اموراً كالمثلث والمربع والدائرة وغيرها، ثم يحدد لها خواصاً، وحيث ان هذه الموضوعات صناعة عقلية بحتة فمن المحتم ان يصدق كل حكم بشانها صدقاً يقينياً.

يرى كنت ان منشأ المفاهيم الرياضية هو «الفطرة»، خلافاً لنظرية الفلاسفة الحسيين، الذين ذهبوا الى منشأ حسي للمفاهيم الرياضية، فلم يذهب كنت الى منشأ حسي وتجريبي للرياضيات. تتضمن نظرية كنت بشان الرياضيات جهتين: الاولى ـ ان الكميات التي هي موضوع الرياضيات ليس لها وجود خارجي، وينحصر وجودها في الذهن فقط. الثانية ـ تنشا المفاهيم الرياضية من القوة العاقلة بلا واسطة، ولا تتكا على الحس باي وجه من الوجوه.

لقد اعترض الباحثون على نظرية كنت بكلا قسميها، وسوف ياتي في المقالة الخامسة ان اثبات يقينية الرياضيات امر غير ميسر في ضوء بيان كنت، بل لابد من سلوك سبيل آخر.

جـ ـ الطبيعيات: معطيات نظرية كنت بصدد الطبيعيات كثيرة، والخلاصة: ان الذهن الانساني قادر على ادراك الظواهر (phenomene) التي تحصل بالحس، وعاجز عن ادراك الذوات (Noumene) التي تقف خلف هذه الظواهر العرضية. والذهن الانساني يمنح الظواهر بحكم خواصه صوراً

واشكالاً، بحيث لا يمكن الاطمئنان اطلاقاً بانها على هذه الاشكال والصور في الواقع ونفس الامر.

يقول كنت ان الحواس تقدم للذهن مادة المعلومات، ويسبغ الذهن على هذه المادة صورةً، لكي تضحي ممكنة الادراك. ويقول ان كل شيء يتصوره الانسان يتصوره في ظرف الزمان والمكان. ولا يمكنه ان يتصور شيئاً من اشياء العالم بلا زمان ومكان. لكن الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي، بل كيفيتان ذاتيتان للذهن، وصور يمنحها الذهن للمحسوسات، ولولا ما يسبغه الذهن على مادة الادراك من صور لا يرد الذهن سوى تأثيرات مشتتة، لا رباط بينها، اي سوف لا يتصور الذهن شيئاً. مثلاً: لدينا تصور واضح عن الشمس، لكن الذي يرد الذهن عبارة عن الحرارة والضوء واللون، وما لم يحدد الذهن لهذه الكيفيات موقعاً مكانياً وزمانياً فيربط بين هذه العوارض لا يمكنه ابداً الحصول على تصور عن الشمس.

ويقول في مقام التشبيه:

«نشبه المعلوم بالغذاء، الذي يجب ان يدخل الى البدن ثم يتحول ويتحلل. فلابد من طعام يدخل المعدة، بعدئذٍ لابد ان تفرز المعدة واعضاء جهاز الهضم الأخرى موادها ليتحول الطعام الى مادة غذائية، فالطعام بمثابة الاحساسات والمواد المفرزة بمثابة المكان والزمان».

هذا حال الوجدانيات او التصورات الاولية، التي نحصل عليها بشأن الظواهر والاعراض. اما حينما تقع هذه التصورات موضوعاً للاحكام،

فسوف نحولها الى كليات ونصوغ القوانين العلمية والكلية، وسوف تتدخل معقولات اخرى من صنع العقل وليست من الحس، وتمنح هذه التصورات شكل وصورة القانون العلمي. فهذه القوانين التي ستنطوي تحتها كل المعلومات هي انتاج صرف للذهن البشري. ومن الممكن ان تحكم الواقع قوانيناً غير هذه القوانين.

ونظرية كنت حول هذا الموضوع واسعة ومتشعبة، وقانون العلية احد القوانين التي اشرنا اليها، ويقول «كنت» بصدد هذا القانون: «علاقة العلية من صنع عقولنا، وليس واضحاً ان علاقة العلة بالمعلول في عالم الحقيقة علاقة الضرورة والوجوب.»

اذن ـ في ضوء فلسفة كنت ـ ليس هناك سوى مجموعة اثار متغيرة وجزئية ومبعثرة ترد الذهن بواسطة الحواس. اما ما ندركه بشان العالم الخارجي فهو يتاتى بواسطة مجموعة المفاهيم والقوانين التي يصنعها ذهننا، ويدفعنا الى ادراك العالم بهذه الصور والاشكال وتحت سطوة هذه القوانين والقواعد التي يصوغها. على ان لـ «كنت» بحوثاً تفصيلية بشان هذه المفاهيم والقوانين واسلوب ظهورها ومنبع تحققها.

يقول المرحوم فروغي:

«يقول الفيلسوف «كنت» انني غيّرت منهج البحث القائم بين الفلاسفة في هذا الموضوع. وقمت بما قام به «كوبرنيك» في علم الفلك (حيث لاحظ كوبرنيك ان افتراض الارض مركز الكون وان السيارات والكواكب تدور حولها فرض يثير مشكلات ومصاعباً،

فعكس الفرض، وافترض ان الشمس هي المركز ونحن ندور حولها، فلاحظ ان المشكلات والمصاعب تعالج معالجة جيدة) وقد لاحظت اننا حتى الآن نعتبر الاشياء مركزاً، وذهننا يدور حول هذه الاشياء، فيطابقها، ومن هنا نشات المشكلة بصدد اشياء العالم الخارجي: فكيف يمكن الوصول الى الاحكام التركيبية (الاحكام التي يكون فيها الموضوع والمحمول مفهومين مختلفين) على اساس المعلومات القبلية الفطرية. ومن هنا افترضت ان ذهننا يجعل الاشياء متطابقة مع ادراكه اي لا يهمنا ان يتطابق الادراك الذهني مع حقيقة الاشياء، اذ لا يمكننا ان نعرف ذلك، انما الذي نعرفه اننا نتلقى الاشياء وفق ما يقتضيه ادراكنا الذهني، وعلى اساس هذا المنهج تعالج المشكلة».

اجل، هناك فرق كبير بين فرضية كوبرنيك في علم الفلك وبين فرضية كنت بصدد قيمة المعرفة، ففي ضوء فرضية كوبرنيك ارتفعت المشكلات التي طرحت على علماء الفلك، اما على اساس فرضية كنت فمضافاً الى انها تتضمن اشكالات لا يمكن معالجتها فلقد شددت الاشكالات التي تجنبها جميع الفلاسفة بما فيهم كنت، اذ كنت نفسه يتجنب المنهج السوفسطائي، بينا تفضي نظريته الى الشكية في الحد الادنى. مضافاً الى ان فرض كنت ليس بجديد، فقد طرح هذا الفرض بروتقراس (السوفسطائي اليوناني الشهير) في القرن الخامس قبل الميلاد، اي قبل كنت بالفين وثلاثمائة عام، حيث قال «الانسان مقياس جميع الاشياء».

يشكك كنت في لحوق المعلول للعلة في عالم الواقع من جهة، ويقرر من جهة اخرى «رغم اننا ندرك الظواهر والاعراض بواسطة حواسنا، لكننا نعرف ان الظهور يتطلب مظهراً، اذن فمن المقطوع به ان هناك ذواتاً تمثل هذه الادراكات عوارضها». ومن هنا ياتي اشكال شوبنهاور الشهير، حيث يقول: «بعد ان اوضحت من خلال النقد ان العلية والمعلولية من صنع الذهن، فما هو دليلك حينما تحكم بوجود ذوات في عالم الخارج تمثل علة الظهورات (الادراكات)؟»

حقاً ان من يذهب الى ان العلية والمعلولية من صناعة الذهن ولا يعتقد بوجوب ترتب المعلول على علته لا يسوغ له الايمان بوجود عالمٍ خارج الذهن، يكون منشأ للتأثيرات الحسية. والغريب ان المرحوم فروغي يقول: «ان فلاسفتنا يقولون ان الحكمة هي العلم بحقائق الاشياء في حدود الطاقة البشرية، وقد اراد كنت في الواقع ان يكشف عن حدود هذه الطاقة البشرية».

اتضح ـ في ضوء ما تقدم ـ ان نظرية القدماء بشأن قيمة المعرفة تقع في الاتجاه المعاكس تماماً لنظرية «كنت». فاتجاه القدماء يعتمد اليقين والجزم، بينا يتجه كنت اتجاه الشك. يصر القدماء في بحث الوجود الذهني على ان ماهية الاشياء يتصورها الذهن كما هي في الخارج، اما كنت فيقرر ان ما يدركه يتشكل وفق مقتضيات الذهن، واما هل يتطابق الادراك مع الواقع؟ فجوابه لا ندري. لقد انتهى كنت عبر نقده للعقل الى الشك بقانون العلية في عالم الخارج، بينا اكد القدماء مراراً على ان الشك او انكار هذا القانون

في عالم الخارج يفضي الى نقض الفلسفة وبطلان جميع العلوم، ويعادل هذا الشك او الانكار السفسطة.

ان اضافة قيد «في حدود الطاقة البشرية» الى تعريف الفلسفة لدى القدماء انما استهدف ـ كما اشرنا ـ التلميح الى حقيقة ان الكون يزخر بمعلومات، وحقائق لا نهاية لها، بينا ليس للبشر إلاّ امكانات محدودة، ومن هنا فلا يستطيع اكتشاف كل حقائق العالم. والعلم بالكل ليس نصيب احدٍ من بني البشر. في حين يقرر كنت ان الانسان عاجز عن الوصول الى اي حقيقة من حقائق العالم. وبعبارة اخرى نظر القدماء الى عجز البشر الكمي بينا قرر «كنت» عجز البشر الكيفي.

لقد جاء بعد «كنت» علماء وباحثون كثيرون وطرحوا نظريات وآراء بشأن قيمة المعرفة، ولكن لم يضيفوا جديداً على ما طرحه سلفهم من حكماء اشرنا الى اسمائهم. ورغم اختلاف اساليب طرحهم، لكن النتيجة تصب في احدى المناهج التي اشرنا اليها.

نظرية هنري برجسون:

لا يمكننا هنا اغفال نظرية هنري برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) الحكيم الفرنسي ذي النزعة العرفانية. ذهب برجسون الى لون من الفلسفة القطعية المقرونة بالعرفان. وذهب بشان العقل مذهب ديكارت وأتباعه بشان الحس، وان الحس ليس وسيلة من وسائل اكتشاف الحقيقة.

يقرر برجسون ان العقل والحس معاً ليسا وسيلة لاكتشاف الحقيقة. اما

وسيلة اكتشاف الحقيقة فهي قوة اخرى، يمكن ان نسميها قوة «الشهود الباطني» ويمكن ان نعدها ايضاً اعلى مستويات العقل. ويقول برجسون ان الانسان يصل الى الحقيقة المطلقة من خلال لون من التامل الباطني والشهود الذاتي، وينحصر الطريق الى الفلسفة الاولى التي تتكفل بيان الحقائق المطلقة بهذا الطريق.

ينبغي لنا في ختام هذه المقدمة ايضاح الحقيقة التالية: ان البحث في «قيمة المعرفة» يمكن دراسته من زاويتين، الزاوية النظرية والزاوية العملية.

تتناول الزاوية النظرية من قيمة المعرفة الاجابة على الاستفهام التالي: هل تتطابق مدركاتنا ومعلوماتنا التي تحصل في الذهن مع الواقع ونفس الامر ام لا؟

انصب اهتمام الفلاسفة على هذه الزاوية من قيمة المعرفة، وقد اجمع الحكماء المحدثون منذ ديكارت على انكار قيمة معرفية للمحسوسات، وقرروا ان الحس لا يمثل اداة لكشف الحقيقة.

اما القيمة العملية للمعرفة فتعني بغض النظر عن القيمة النظرية للمعرفة ان المعرفة تهدينا عل كل حال في مقام العمل، اي اننا نؤكد وجود علاقة مباشرة بين ادراكنا وبين الاشياء الخارجية، فمثلاً هناك كيفية خاصة في الخارج توجد في اذهاننا صورة اللون، وكيفية اخرى توجد صورة الصوت، وبواسطة هذه الصور يمكننا الارتباط بعالم الخارج والافادة منها عملياً، وبعبارة اخرى اننا اذا لم نقف على ماهية الاشياء الخارجية لكننا نقف على

وجودها اجمالاً. لم ينكر هذه القيمة العملية للمعرفة سوى السوفسطائيين، والعلماء المحدثون منذ عصر ديكارت لم ينكروا القيمة العملية للمعرفة ـ كما تقدم ـ رغم انكارهم لقيمتها النظرية. وقد صرح كبار الحكماء كديكارت وكنت ان انكار القيمة العملية للمعرفة امر غير ممكن.

ومن هنا يتضح تزلزل بعض خيالات الماديين، لنقرأ ما قاله الدكتور اراني في كتيبه «المادية الديالكتيكية» في فصل قيمة المعرفة:

«ذهب كنت عميد المدرسة النقدية الى استحالة الوصول الى الحقيقة المطلقة، اي انه يؤمن بان هناك «شيء بنفسه» لا يملك الفكر امكانية التماس معه. وقد اجيب في كتاب «Leudwig Feuerbach» على دعوى كنت باقوى الاجوبة ببيان: حينما كانت المواد الحيوية تصنع في اجسام الحيوانات والنباتات فقط كان يمكننا ان نسميها «الشيء بنفسه»، ولكن بعد ان اخذت الكيمياء الآلية صناعة هذه المواد الواحدة بعد الاخرى، يلزمنا ان نسميها «الشيء بالنسبة لنا»، اذ ممارستنا الفكرية هي التي تمس هذه الاشياء».

حقاً يجب الاذعان بان الماديين في غفلة عما يجري في عالم العلم والفلسفة. لقد تخيلوا ان كنت وامثاله ذهبوا الى عدم امكانية الافادة من الحواس في مقام العمل ايضاً، وان الحواس يجب الغاؤها تماماً. لقد جهلوا ان كنت وغيره فرقوا بين الشيء بنفسه، والشيء لنا، من الزاوية النظرية لا العملية. وان الفلاسفة من حيث الاساس دخلوا بحث قيمة المعرفة من الزاوية النظرية لا العملية.

يمكننا تلخيص نظريات الباحثين في قيمة المعرفة نظرياً على النحو التالي:

كل الادراكات البشرية لا حقيقة لها وعالم المعرفة خواء لا مضمون له.

السوفسطائيون القدامى امثال بروتوقراس وجورجياس والمثاليون المحدثون نظير باركلي وشوبنهاور.

لا ندري هل الادراكات عين الحقيقة ام لا لان كل ادراكات البشر بما فيها الاوليات والفلسفة والرياضيات ترتهن بطراز البنية المدركة، وهي متفاوتة لدى الافراد.

الشكاك القدامى والنسبيون المحدثون وانصار المادية الديالكتيكية.

المحسوسات والمعقولات الاولية وما يكتسبه الانسان على اسس منطقية حقيقة.

ارسطو واتباعه في اليونان وجميع حكماء العصر الاسلامي.

النظريات والمعقولات المكتسبة على اسس منطقية عين الحقيقة. اما المحسوسات فلا ندري أحقيقة هي ام لا، لان الحواس اداة للارتباط بالخارج عملياً وليست وسيلة لكشف الحقيقة.

ديكارت وليبنتز وجمع آخر من حكماء اوربا.

المعرفة الرياضية التي هي صناعة ذهنية بحتة حقيقة اما المعرفة التي تنصب على عالم الخارج فلا ندري اهي حقيقة ام لا.

كنت الالماني واتباعه.

الوجداليات وما يحصل بالعقل السليم حقيقة، اما المحسوسات فلا

ندري أهي حقيقة ام لا .

جون لوك الانجليزي .

الحس والعقل لهما قيمة عملية فقط وهما اداة للارتباط بالخارج ، واداة كشف الحقيقة تنحصر في الشهود الباطني .

هنري برجسون .

هذا بيان مختصر لتطور الاراء والنظريات بصدد قيمة المعرفة منذ العصر اليوناني حتى العصر الحديث .

العلم والمعلوم ـ قيمة المعرفة

ينبغي ان نضع البحث في موضوع العلم والمعلوم ـ من حيث الاهمية ـ في زمرة قضايا الفلسفة من الطراز الاول، اذ ما دمنا موجودين فلا شغل لنا بغير العلم. على انه لا ينبغي ان تتخذ هذه المقولة دليلاً على السفسطة، اذ يقول السوفسطائي نحن نريد العلم على الدوام ونحصل عليه، ونحن نقول نحن نريد المعلوم على الدوام ونحصل على العلم، وفرق كبير بين المقولتين.

ان العلم مع معلومه واحد ـ كما قلنا في المقالات المتقدمة ـ من حيث الماهية (ولو سألت اي فيلسوف حتى الفلاسفة الماديين، بل حتى كبار فلاسفة المادية الديالكتيكية عن تعريف العلم والمعلوم فسوف يقول ان مرتبة المعلوم مرتبة ترتب الآثار او منشأية اثار الشيء، والعلم او الصورة العلمية مرتبة عدم آثار او عدم منشأية اثار ذلك الشيء)، ومن

هنا فتطابق العلم والمعلوم ـ بشكل عام ـ صفة ضرورية للعلم. وبعبارة اوضح ان واقع العلم اشاريٌ وكاشف عن الخارج. ومن هنا ايضاً يضحي افتراض علمٍ غير كاشف ومشير فرض محال، كما ان افتراض علم كاشف ومشير دون ان يكون له مكشوف ومشار اليه خارج ذاته فرض محال ايضاً.

في هذا الضوء يطرح الاستفهام التالي: كيف يمكن للعلم الذي له واقع ان يخطأ[1]، ويتخلف عن معلومه الخارج عن ذاته؟ على ان هذا

١ـ ان اشد مَلْجم شدَّ السوفسطائيين في محاولتهم لانكار واقعية عالم الخارج ونفي قيمة المعرفة مطلقاً هو «خطأ الحواس» حيث قرروا:

ان جميع معلومات الانسان تاتي عن طريق الحواس، والاحساس لا يشكل دليلاً على واقعية المحسوس، لان كل فرد يعلم ان حواسنا تقدم لنا احياناً الشيء الواحد بصورتين مختلفتين (كما في مثال الماء البارد والحار الذي جاء في المتن)، على ان الشيء الواقعي لا يمكن ان يكون على صورتين مختلفتين، كما تقدم لنا الشيء احياناً اخرى بالشكل الذي نعلم يقيناً انه كذب (كما في قطرة الماء وشعلة النار الدوارة، وغيرها من الامثلة التي جاءت في المتن).

ومن هنا يتضح ان الاحساس لا يشكل دليلاً على وجود المحسوس في الواقع، وحيث ان جميع معلوماتنا بشان عالم الخارج ذات منشا حسي، وتحصل عن طريق الحس، اذن فليس لاي من ادراكاتنا ومعلوماتنا قيمة واقعية.

الاختلاف حاصل للعلم كثيراً. وبغية ايضاح هذا الموضوع بشكلٍ اكبر

ان هذه المغالطة (حيث جاءت لانكار امر بديهي «وجود عالم الخارج» يذعن به حتى المغالط نفسه) ليس لها قيمة علمية. وحينما يعجز الانسان عن الاجابة على هذه المغالطة فهو لا يشك في كونها مغالطة لانها تتعارض مع البداهة. لكن الباحثين رغم ذلك لم يتركوا هذه المغالطة بلا جواب، وبغية تنوير ذهن القراء حول هذا الموضوع نشير الى ايضاحات الحكماء سواء أكانت في مقام الاجابة على المغالطة ام كانت في مقام تفسير خطأ الحواس.

أ ـ افترض ان حواسنا تخطأ في تشخيص كيفية او ماهية المحسوسات، لكنها لا تخطأ في الدلالة على الوجود الخارجي للمحسوسات. فكل الاخطاء التي تنسب الى الحواس ـ على فرض اننا نعتبرها اخطاء حقيقية ـ تقع في تشخيصها لكيفية او ماهية المحسوس، لا في الدلالة على وجود المحسوس اجمالاً.

نعم ليس لدينا مصداق واحد (حتى في مثال السراب والماء) لا وجود للمحسوس اطلاقاً فيه وفي نفس الوقت نحس بوجود شيء ما؛ اذن لا تثبت دعوى السوفسطائيين بعدم وجود عالم الخارج من خلال البيان المتقدم.

ب ـ لا يخطأ الحس بنفسه، انما يقع الخطأ في الواقع عندما يقال اخطأ الحس في الحكم لا في الاحساس المجرد، يعني يقع الخطا حينما يتدخل الذهن ويحكم بان هذا الاحساس هو الامر كذا، وإلاّ فالحس ذاته الذي هو منشأ كل المعلومات لا يعتريه الخطأ.

نعكف على بيان اشمل :

ينقسم العلم ـ بالتقسيم الاول ـ الى علم تصوري وعلم تصديقي . والعلم التصوري علم لا يشتمل على حكم كالصورة الادراكية للانسان او الفرس او الشجرة بمفردها . والعلم التصديقي علم يشتمل على حكم كالصورة الادراكية لـ «الاربعة اكبر من الثلاثة» «اليوم بعد الامس» «الانسان موجود» «الشجرة موجودة» .

من الواضح ان العلم التصديقي بدون العلم التصوري امر غير ممكن

جـ ـ لا يقع الخطأ ـ في الامثلة المذكورة ـ في الحس ولا في الحكم ، يعني لا تخطأ اي قوة من القوى المدركة في العمل المختص بها . وكل خطأ اخذناه بنظر الاعتبار ولا حظناه بدقة ليس خطأ حقيقياً ، بل نسبنا عملاً مختصاً بقوة الى قوة اخرى ، اذن فوقوع الخطأ بالعرض وليس بالذات ، وهذا الجواب الذي طرح بالتفصيل في متن المقالة .

د ـ ليس هناك خطأ في الامثلة المذكور لا في الحس ولا في الحكم ولا بالعرض ولا بالذات ، بل هو حقيقة ؛ لان الحقيقة نسبية على الدوام ، والامثلة المختلفة لخطأ الحواس حقيقة من الحقائق النسبية . وانما نشأ الخلط جراء تخيل ان الحقيقة مطلقة . ومن هنا وسموا بعض موارد الادراك الحسي بالخطأ ، ولكن مع الاخذ بنظر الاعتبار ان الحقيقة في كل زمان ومكان نسبية فسوف يرتفع الاشكال .

وهذا هو جواب النسبيين المحدثين وانصار المادية الديالكتيكية ، وسيأتي قريباً شرحه ونقده بالتفصيل .

(رغم ان بعض علماء النفس ناقشوا في عموم صدق هذه القضية، لكنهم اغفلوا التصور الاجمالي في حساباتهم).

ثم ان العلم ينقسم ـ بالتقسيم الثاني ـ الى جزئي وكلي، فاذا لم يكن قابلاً للانطباق على اكثر من واحد فهو جزئي نظير هذه الحرارة التي احس بها، وهذا الانسان الذي اراه. اما اذا كان قابلاً للانطباق على اكثر من فرد فهو كلي نظير مفهوم الانسان والشجرة فهما ينطبقان على كل انسان او شجرة تفترض.

يمكن للعلم الكلي ان يتحقق بعد العلم بالجزئيات. اي اننا لا يمكننا ان نتصور الانسان الكلي ما لم نتصور قبل هذه المرحلة افراداً وجزئيات متعددة للانسان. اذ لو استطعنا تصور الكلي بدون اي اتحاد وارتباط مع جزئياته فسوف تكون نسبة الكلي المفروض الى جزئياته وغيرها متساوية، اي سوف ينطبق على كل شيء او لا ينطبق عل كل شيء. بينا نطبق مفهوم الانسان مثلاً على جزئياته دائماً ولا نرى انطباقه على غيرها، من هنا فلابد من وجود لون من الارتباط بين تصور الانسان الكلي وتصور جزئيات الانسان، ولابد ان تكون النسبة بينهما ثابتة لا تتغير.

ويمكننا استخدام هذا الدليل بشأن العلاقة بين الصورة الخيالية والصورة الحسية[٢]. اذ لو لم يكن هناك لون من الاتحاد والارتباط بين

٢ـ تقدم بيان الفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والمعقولة (المفهوم الكلي) في هوامش المقالة الثانية.

الصورة الخيالية (التي نتصورها دون استخدام مباشر للحواس) وبين الصورة المحسوسة لذلك التصور الخيالي يلزم ان تنطبق كل صورة خيالية على اي صورة حسية مهما كانت تلك الصورة، او ان لا تنطبق على اي شيء، بينا تتطابق الصورة الخيالية لفرد نتصوره مع الصورة الحسية لذلك الفرد فقط، ولا تتطابق مع سواه اطلاقاً.

اذن هناك لون من العلاقة الحقيقية بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة، وبين الصورة المتخيلة والمفهوم الكلي، وبين الصورة المحسوسة والمفهوم الكلي.

واذا كنا قادرين على صياغة المفهوم الكلي دون ان تسبقه الصورة الحسية فاما ان نكون قد لاحظنا في صياغته منابع ومناشئ الآثار ام لا، يعني أن ناخذ بنظر الاعتبار في تصور الانسان الكلي فرداً خارجياً منشأ للآثار او لا، يلزم في الحالة الاولى ان نكون قد حصلنا على حقيقة منشأ الاثار، وهي الصورة المحسوسة، اما في الحالة الثانية فقد صنعنا امراً واقعياً من الوقائع الخارجية وليس مفهوماً ذهنياً، لان وجوده ليس قياسياً، وهو بذاته منشأ الآثار، فهو ليس بمفهوم.

اجل فهو بالنظر الى ذاته (حيث هو معلوم لنا) علم حضوري وليس حصولياً، ونحن نتكلم ونبحث في العلم الحصولي (مرحلة المفهوم الذهني) لا العلم الحضوري (مرحلة الوجود الخارجي)، ويجري هذا البيان في الصورة الخيالية ايضاً، على غرار جريانه في المفهوم الكلي.

اذن؛ فالعلم الكلي لاحق للصورة الخيالية، والصورة الخيالية لاحقة للصورة الحسية.

وبغض النظر عما تقدم فالتجارب قد اثبتت ان الافراد الذين يفقدون بعض حواسهم كالبصر او السمع يعجزون عن تخيل الصور التي تقدمها الحاسة المفقودة.

نستنتج من البيان المتقدم:

اولاً: هناك نسبة ثابتة بين الصورة المحسوسة والصورة الخيالية والصورة العقلية (المفهوم الكلي) لكل شيء.

ثانياً: حصول المفهوم الكلي يتوقف على حصول التصور الخيالي، وتحقق التصور الخيالي يتوقف على حصول الصورة الحسية. وحصول هذه الصورة يقع بالترتيب.

ثالثاً: تنتهي كل المعلومات والمفاهيم التصورية الى الحس، فاي مفهوم تصوري فرضناه اما ان يكون محسوساً بشكل مباشر واما ان يكون محسوساً قد تم تحويره فتوفر على خصوصية وجودية جديدة. كما هو الحال في حرارة المحسوس، حيث لها صورة محسوسة ذات تشخص وتغيير، وصورتها الخيالية ماهية الحرارة مع تشخص، ولكنها ثابتة لانها متخيلة، ومفهومها الكلي ليس إلاّ ماهية الحرارة دون تشخص وتغيير.

رابعاً: اذا ضممنا نتيجة المقدمة الثالثة الى ما ثبت في المقالة الثانية

(نستطيع بشكل عام التيقن بواقع خارجي قائم خلف ذواتنا) سوف نستنتج اننا نستطيع ادراك ماهية المحسوسات بشكل عام. وهذه النتيجة وان كانت تبدو سطحية وساذجة ويسيرة التناول، لكنها عميقة وعسيرة على الفهم، وقد تعهدت الفلسفة اثباتها بصورتها الدقيقة لا بصورتها السطحية، كما سيأتي عرض ذلك في محله.

من هنا يطرح الاستفهام المتقدم: اذا كنا نستطيع ادراك ماهيات الاشياء واقعاً فما هو تفسير كل هذا الاختلاف والخطأ الذي يقع فيه الحس؟

فالحس البصري له اخطاؤه، التي لا تعد. فنحن نرى الاجسام عن بعد اصغر من مقدارها الواقعي، ونراه عن قرب اكبر منه. واذا وقفنا في نهاية قاعة مرتفعة السقف نشاهد السقف الابعد اقل ارتفاعاً من السقف الاقرب الى موقع وقوفنا، وكلما بَعُدَ السطح عن موقع اقدامنا كلما كان اكثر ارتفاعاً في ابصارنا. واذا وقفنا وسط الخطين المتوازيين نشاهدهما مائلين واحياناً نشاهد المائلين متوازيين ونرى كثيراً من الاجسام المتحركة ـ اذا تحركنا انفسنا بشكل متساوي في الجهة والسرعة ـ ساكنة، ومع اختلاف الحركتين نراها تتحرك بحركة مغايرة لواقع حركتها. ونشاهد قطرات المطر على شكل خط ممتد، ونيران المشاعل المتحركة على شكل دائرة. كما نشاهد اشياءً لا واقع لها اساساً، بل هي كذب محض كالشكل في بطن المرآة والماء في السراب، وكذلك تغير

لون الاجسام بسبب البعد والقرب والظلمة والنور و ...

ولا تقل اخطاء حاسة اللمس عن اخطاء حاسة البصر، واختلاف كيفية الملموسات تؤثر بشكل مباشر على العضو اللامس في تشخيص السخونة والبرودة والقساوة والليونة. والمثال المشهور انك اذا وضعت احدى يديك في ماء ساخن والاخرى في ماء مثلج بارد، ثم وضعتهما معاً في ماء متوسط الحرارة فسوف تحصل على احساسين متناقضين عن الماء ولا يتطابق ايٌ منهما مع الخارج.

والحواس الاخرى بدورها (كحاسة الذوق وغيرها) تقع في اخطاء. ومن ثم فاخطاء الحواس كثيرة جداً، بحيث يمكن ضرب مئات الامثلة والشواهد عليها.

ولا يحتاج الخطأ في الخيال والفكر الى ضرب مثال، وهذا اللون من الخطأ وان لم يقع في دائرة الحس إلاّ انه بحكم انتهاء ادراكه الى الحس امكن ان نحمّل الحس وزر هذا الخطأ ايضاً.

جواب

من الواضح ان هذا الاشكال يتسجل بشكل آكد على المنهج الميتافيزيقي منه على المادية الديالكتيكية، اذ التزمنا في حديثنا المتقدم بادراك الواقع الخارجي بشكل عام، بينا لا يلتزم الماديون الديالكتيكيون بذلك. ومن هنا يمكنهم بجهد اقل التخلص من هذه الاشكالية، رغم

وقوعهم في اشكالات ومعضلات اخرى.

يستطيع المفكرون الماديون ان يقولون[٣]:

٣ـ رغم ان المقالة الثانية شرحت وانتقدت نظرية الحقيقة النسبية، وقد شرحنا وانتقدنا في هوامش هذه المقالة نظرية الحقيقة النسبية، لكن انصار المادية الديالكتيكية طرحوا هذه النظرية في ضوء اسسهم المادية ومنطق الديالكتيك طرحاً آخر، وادعوا التمايز عن سائر النسبيين، وعلى اساس هذه الدعوى عدوا انفسهم يقينين وعدوا النسبيين شكيين. هذا مضافاً الى اننا وعدنا القراء المحترمين بتناول نظريات المادية الديالكتيكية بشان قيمة المعرفة. على هذا الاساس سنتناول هنا ـ ضمن شرح ما جاء في المتن حول موضوع خطأ الحواس ـ نظريات الديالكتيكيين بصدد قيمة المعرفة، لتتضح لنا الاجابة على الاستفهام التالي: هل تصح هذه النظريات على اساس المنهج الواقعي ام لا؟ وهل هناك فرق واقعي ـ كما يدعون ـ بينهم وبين النسبيين الذين يدعونهم شكيين ام لا؟

وسنتناول الاجابة على هذا الاستفهام عبر المواضيع التالية:

أ ـ مفهوم الحقيقة النسبية في ضوء المادية الديالكتيكية.

ب ـ هل المادية الديالكتيكية مذهب شكي ام جزمي؟

جـ ـ هل هناك فرق بين نظرية كنت والنظرية المادية الديالكتيكية بشان قيمة المعرفة ام لا؟

د ـ هل هناك فرق بين النظرية النسبية في قيمة المعرفة والنظرية المادية

بحكم كون ادراكاتنا الحسية تتوفر على سمات تخلقها المادة الديالكتيكية ام لا؟

هـ ـ اساليب اثبات تكامل الحقيقة في ضوء نظرية انصار المادية الديالكتيكية ونقدها.

و ـ اجتماع الحقيقة والخطأ.

ز ـ طريق مسدود غريب او مفهوم مفيد وهام.

ح ـ فضيحة المادية على يد الديالكتيك.

مفهوم الحقيقة النسبية في ضوء المادية الديالكتيكية

الاحساس عبارة عن الاثر اللاحق لتاثير العامل الخارجي على المجموعة العصبية والناتج من هذا التأثير، فالمجموعة العصبية للانسان والحيوان ـ جراء تحولات تكاملية تدريجية ـ توفرت على خصوصية انتاج رد الفعل ازاء التأثيرات الخارجية التي ترد عليها، وهذه الخصوصية هي الاحساس.

ليس هناك شيء في عالم الطبيعة ـ في ضوء منطق الديالكتيك ـ ذو تأثير ثابت وعلى وتيرة واحدة. فكل شيء له تأثير خاص تبعاً لخصوصية ظروفه الموضوعية، وحيث ان ظروف الاشياء في حال تغيير دائم فمن المحتم ان تكون تأثيراتها متغيرة ومختلفة.

وحالة التغيير في الظروف الموضوعية تحكم الاشياء الخارجية كما تحكم المجموعة العصبية ايضاً، اي ان الاشياء المحسوسة التي تلقي بتأثيرها المباشر على الجهاز العصبي، والمجموعة العصبية التي تؤثر في الانفعال المباشر

الخارجية، وهذه المادة الخارجية متكاملة متغيرة، وكل اجزائها مؤثرة في

كلاهما يخضعان لظروف موضوعية متغيرة، ومن هنا سوف يكون تأثيرهما متغيراً. فالحاس والمحسوس معاً لهما تأثيرات متغايرة تبعاً لاختلاف ظروفهما الموضوعية المتغيرة على الدوام.

وبما ان الحقيقة عبارة عن التأثير الذي تحدثه المجموعة العصبية جراء التأثير الذي يحدثه المحسوس فيها، فليس هناك خطأ حسي في كل الموارد التي يتخيل وقوع الخطأ في الحس؛ لان خصوصية الشيء الخارجي الذي يؤثر في الحواس وخصوصية المجموعة العصبية ضمن شروطها الموضوعية لا يمكن ان تكون غير ما هي عليه.

ومن هنا تتضح علة اختلاف ادراكات الاشخاص؛ لانه من الممكن ان يختلف البناء العصبي من فرد الى فرد آخر، ومن ثم سوف يتغايران في الادراك دائماً، ومن الممكن ان يكون وضع المجموعة العصبية لفرد يختلف بحكم ظرف موضوعي خاص به عن الآخر، وبحكم التعريف المتقدم للحقيقة (انها عبارة عن النتيجة الحاصلة من التعامل مع الخارج) فسوف يكون ما يدركه كل شخصٍ في اي حالة من حالاته حقيقة في تلك الحالة، اذن فالحقيقة نسبية دائماً ولا معنى لخطأ الحواس.

يقول الدكتور اراني في كتيبه «المادية» ص ٣٨:

«يقول ماخ (E. Mach): يبدو القلم في الهواء مستقيماً وفي الماء منكسراً، وهذا التفاوت لا يتحمل العلم مسؤوليته، بل ينشأ جراء فقر التجربة. على ان الحديث عن القصور والتقصير هنا ليس في

بعضها بعضاً، والاثر الذي تخلقه «تز» هو الذي يخلق الطرفين المتقابلين

محله، فالقلم في شروط خاصة له تأثير خاص، وتحت شروط وظروف اخرى ينبغي ان يكون له تأثير آخر، والتجربة لا تقتضي ـ على حد تعبير ماخ ـ ان نعد بعض الحالات حقيقة وبعضها الآخر خطأ، بل بمعونة التجربة يمكن تشخيص علة هذا التفاوت واثبات حقانية الحالين».

هذا هو موقف الماديين المحدثين بشأن الحقيقة النسبية وتفسير خطأ الحواس.

من الواضح ان هذا الموقف لا يمكن ان يفسر لنا خطأ الحواس، لكي نقرر ليس هناك خطأ اصلاً وكل ما يحسه الانسان باي نحو كان هو حقيقة على الدوام؛ لان المفكرين الماديين اذا كانوا يقصدون تبديل الاصطلاح فقط وتعريف الحقيقة بنحو آخر (نتاج تعامل الحس مع الخارج) غير ما هو معروف بين الحكماء (الادراك المطابق للواقع) فلا بحث لنا معهم، لكن الاشكال المتقدم (عدم مطابقة الصورة الحسية للخارج) يبقى قائماً.

اما اذا كان هؤلاء المفكرون يقصدون القول بان جميع الاحساسات التي تحصل جراء التماس مع الخارج ذات لون من التطابق مع الواقع ونفس الامر فكذب هذا القول امر واضح، اذ لو اخذنا المثال الذي نقله الدكتور «اراني» عن «ماخ» بشأن القلم فرغم ان الامواج الضوئية التي يبعثها القلم تختلف من كونه في الهواء الطلق او في الماء، ورغم سلامة الفكرة التي تقول ان علة هذا الاختلاف نحددها في ضوء التجربة وان الخطأ نقص في التجربة كما

(الفاعل والمنفعل). اذن فالمادة الخارجية ـ حتى اذا كان لها واقع مطلق ـ لا

يقول «ماخ»، لكن النتيجة الفلسفية التي يستخلصها الدكتور اراني ورفاقه من هاتين الفكرتين العلميتين السليمتين فيقررون: «ان كلا الصورتين اللتين تظهرا في حواسنا عن القلم حقيقة» خطأ ايضاً؛ لان القلم في الواقع اما ان يكون مستقيماً واما ان يكون منكسراً، وخط القلم في حالتي الهواء والماء لم يتغير يقيناً، اذن فلابد ان يكون احد الاحساسين ـ من زاوية تشخيص خط القلم ـ خطأ. واذا اردنا استخلاص نتيجة فلسفية سليمة يلزمنا القول: «اننا نحدد علة خطأ حاسة البصر وعلة هذا الاختلاف في احد الحالين بمعونة التجربة وعلى اساس الشواهد العلمية».

من هنا فتفسير المادية الديالكتيكية لخطأ الحواس لا يمكن قبوله.

هل المادية الديالكتيكية مذهب شكي ام جزمي؟

يعتبر انصار المادية الديالكتيكية مذهبهم مذهباً جزمياً يقينياً، ويتجنبون تهمة الشكية والسفسطة كل تجنب. بل ذهب هؤلاء الى ان القوانين العلمية التي تعتمد الفروض ولا تدعمها سوى التجارب المحدودة (والتي يعدها جميع العلماء حتى اصحاب الفروض احتمالية لا يقينية) قوانين جزمية ويقينية حقيقةً. ويبررون التحول والتغير في هذه الفروض (والذي يمثل اكبر شاهد على عدم حقانيتها) على اساس التغيير وتكامل الحقيقة. على انه لا ينبغي اغفال الحقيقة في تحديد ميزان سوفسطائية او شكية اي فرد او نظرية، فالميزان لا يقوم بادعاءهم، بل يتحدد الميزان في ضوء النظرية التي يتبنونها

يمكنها ان تمون الحواس به، ولا يمكنها ان تحفظه دون تحوير وتغيير، اذن

في باب قيمة المعرفة، وإلا فاغلب السوفسطائيين والشكيين يتجنبون وسمهم بالشك والسفسطة. فجورج باركلي ـ رغم ان جميع نظرياته تقوم على اساس انكار وجود عالم الخارج وانكار البديهيات ـ يتوجس من وسمه بالسفسطة. وكنت وآخرون ـ رغم كونهم شكاكاً في الواقع، ورغم ان المفكرين الماديين يعتبرونهم شكاكاً ـ لا يرحبون بوسمهم شكاكاً.

ثم ان منهج الشك ليس له صورة محددة خاصة، فقد ظهر على طول تاريخ الفلسفة باشكال مختلفة، وقد سقط كل شكاك في وحل الشكية باسلوب خاص، فنحن نعرف ان المنهج الذي سلكه كنت يختلف عن منهج الشكيين المحدثين وكلاهما يختلفان عن منهج الشك البيروني القديم، ورغم ذلك يقفون جميعهم في صف واحد. والماديون الديالكتيكيون سقطوا في هذا الوحل عن طريق مادية الفكر والادراك ونسبية الحقيقة وطرق اخرى سيأتي ايضاحها.

لقد ذهب الماديون ـ على اساس نظرية مادية الفكر وان الادراك ليس عملاً آخر خلف النشاط العصبي ـ الى ربط معرفة كل فرد بطراز بنيته العصبية. وقرروا ان اشكال المعرفة الحقيقية تختلف بالنسبة للاشخاص تبعاً لاختلاف طراز البنية العصبية لهم.

يقول الدكتور اراني في الصفحة ٢٤ من كتيبه «المادية الديالكتيكية»:

«يؤثر طراز البنية العصبية بشكل خاص في المعرفة. وهذا التاثير نفسه معرفة، فنحن نعلم ان الجهاز العصبي للانسان يختلف نظام عمله عن

ليس لدينا صواب مطلق وليس لدينا خطأ مطلق ايضاً، بل الصواب

الجهاز العصبي للحيوانات الاخرى، فرائحة معينة تنفر الانسان بينا تجذب الحيوان، ولون معين لدى حيوان له دلالة مختلفة عما لدى حيوان آخر، وايقاع معين يتمتع به شخص، بينا يشمئز منه آخر. والخلاصة: اننا نعرف تاثير الجهاز العصبي في المعرفة، ولكن لا ينبغي ان نستنتج من ذلك ان الحقيقة لا يمكن معرفتها بحكم تاثير نوع البنية العصبية في المعرفة، لاننا ذكرنا ان مفهوم المعرفة يصدق على هذا التاثير الخاص ايضاً».

ذهب الدكتور اراني الى ان عد المعرفة عين الحقيقة، وان هناك حقيقة مطلقة (لا تتخذ شكلاً خاصاً بفعل الجهاز العصبي) تفكير خاوٍ لا معنى له، ويقول في نفس الصفحة المتقدمة:

«الى اي حدٍ من الغباء تصل المدارس المخالفة لنا اذا توقعت ان الفكر والاشياء لا يؤثر بعضها في بعض، اي حصول النشاط المعرفي دون تصرف وتاثير من احد الاطراف، يعني ان لا يؤثر الفكر في الاشياء التي يتلقاها. اجل فهذا التاثير هو عين المعرفة، واذا لم يكن احدهما سوف لا يكون الآخر. ان اولئك الذين يركضون خلف (عين الحقيقة والحقيقة المطلقة) وغيرها من المفاهيم الخاوية مثلهم مثل من يريد ان يتحقق الهضم دون ان تدخل مادة الطعام الى المعدة ودون ان تؤثر المعدة لتحولها الى مادة غذائية».

ويقول في نفس كتيبه الصفحة ٢٩ :

والخطأ نسبيان، ومن هنا فادراك كل حاسة ـ باي شكل وقع ـ صحيح

«للدماغ خصوصية اصلية منذ الولادة، وهي خصوصية التفكير، لكن هذه الخصوصية الاصلية يمكنها ان تتحقق حينما يتلقى الدماغ المادة اللازمة، كما هو الحال في المعدة، حيث لها خاصية الهضم، لكنها تهضم حينما يدخل فيها الطعام، وحينما يتوفر الموضوع عبر عناصر الانفعال السمعي والبصري وغيرها فسوف يمارس الفكر نشاطه ايضاً».

خلاصة نظرية الماديين المحدثين:

نستنتج في ضوء مجموع ما طرحه الماديون: ان الفكر والادراك بعامة من خواص البنية المادية للجهاز العصبي (الدماغ)، وتبرز هذه الظاهرة حينما يرد اثرٌ من الخارج على الجهاز العصبي، نظير اشعة الضوء بواسطة العين او الامواج الصوتية بواسطة الاذن.

ثم بعد ان تحصل تأثيرات كثيرة في الدماغ عن طريق الحواس، وتترك آثارها المادية الكثيرة نسبياً تظهر قدرة التفكير في الدماغ، اي سوف يستدل، ويعالج المسائل الرياضية، ويكتشف قوانين الطبيعة العامة، ويصل الى الاصول المنطقية والفلسفية الكلية، على ان القدرة على التفكير لا ينبغي عدها عملاً خارقاً للطبيعة، بل لا تتعدى مجموعة التغييرات الكيميائية التي تحصل في الدماغ.

ومن الممكن ان تختلف بُنية المجموعة العصبية من شخص الى آخر، واذا

وصواب باعتبار ظروفه وشروطه الزمانية والمكانية. اي ان المحسوس اختلفت فمن المحتم ان يختلف لون الاحساس وطراز التفكير لدى الاشخاص. مضافاً الى ان كل جزء من اجزاء الطبيعة ـ بحكم موضع خاص وتحت تاثير عوامل مختلفة ـ تتغير خواصه، من هنا امكن ان يكون طراز تفكير الفرد الواحد في المحيطات المختلفة مختلفاً. ولذا لا ينبغي ان نتوقع من شخص يعيش على المريخ ان يفكر بنفس الطريقة التي نفكر بها نحن الذين نعيش على الارض، اذ من الممكن ان تتوفر جميع افكاره وادراكاته على شكلٍ آخر بمقتضى محيطه، فيعالج المسائل الرياضية مثلاً بطريقة مخالفة لمعاجتنا، فيستنتج من ضرب ٢ × ٢ = ٣. ويكتشف قوانين الطبيعة بنحوٍ آخر، ويضع فلسفة ومنطقاً بشكلٍ آخر ... وهكذا. هذه خلاصة نظرية الماديين بصدد الحقيقة النسبية.

بغض النظر عن الاشكالات الكثيرة التي ترد على نظرية «مادية الفكر» وقد اوضحناها في المقالة الثالثة، وبغض النظر عما نوضحه في المقالة الخامسة من ان هناك مجموعة افكار بين افكارنا مطلقة ولا تقبل التغيير، فقد اشير في متن المقالة الى ان الماديين انفسهم من حيث لا يشعرون ذهبوا الى ان هناك مجموعة افكار مطلقة ولا تقبل التغيير. فهل لا يُطرح هنا السؤال التالي: اذن يلزمنا القول ان ما لدينا من افكار عن العالم ـ سواء اتت بواسطة الحس ام انها جاءت بواسطة العقل ـ تكونت تبعاً لما تقتضيه بنية دماغنا في وضع وموقع خاص، اما ما هو الواقع ونفس الامر فامر نجهله؟ ألا يلزم من جميع تلك المقدمات عدم الاعتماد على اي فكر، وان نتناول

الموجود في حواسنا هو عين ما هو. رغم ان الادراك سيكون خطأ مع

الفلسفة (حتى المادية الديالكتيكية) وجميع فروع العلوم الطبيعية والرياضية تناول الشك والتردد؟ وهل ان الشكيين القدامى والمحدثين بغض النظر عن مناهجهم ـ قصدوا امراً آخر؟

هل هناك فرق بين نظرية «كنت» والنظرية المادية الديالكتيكية بشأن قيمة المعرفة ام لا؟

يعد الماديون كنت الالماني شكاكاً، بحكم تفرقته بين «الشيء بنفسه» و«الشيء لنا»، بين الواقع الخارجي للشيء وبين تصور الشيء في اذهاننا. اذ يعتقد كنت ان للذهن بالفطرة مفاهيماً قبلية (كالزمان والمكان) وليس لها وجود في الخارج، وكل ما يدركه الذهن يضعه في قالب هذه المفاهيم. ومن ثم يستنتج ان هناك فرقاً دائمياً بين الشيء بنفسه والشيء لنا.

على ان القارئ المحترم على وعيٍ بان الماديين انفسهم فرّقوا بين الشيء بنفسه والشيء لنا ايضاً، واختلفوا مع كنت في الطريق والنتيجة، فالطريق الذي سلكه كنت انتج الفرق بين الشيء بنفسه والشيء لنا، دون ان يختلف الشيء لنا باختلاف الاشخاص، بينا سلك الماديون طريقاً يفضي الى التمييز بين الشيء بنفسه والشيء بالنسبة لكل فرد على حده.

يقول كنت، كما نقل المرحوم فروغي: «يرى بنو الانسان العالم بمنظار خاص، ولا يمكنهم ابعاد هذا المنظار عن ابصارهم» اما الماديون فيقولون: «كل فرد من بني الانسان يرى العالم بمنظاره الخاص به، ولا يمكنه ابعاد هذا المنظار عن عينه».

تغيير الظروف الزمانية والمكانية، وفي ظل هذه الظروف سيكون ادراكاً

وهناك فرق آخر وهو ان كنت يضع هذا المنظار امام بصر الآدمي لمشاهدة العوارض الطبيعية فقط، اما الماديون فيضعون هذا المنظار لقراءة كل شيء حتى الرياضيات والفلسفة.

يقول كنت، كما نقل المرحوم فروغي:

«نشبه المعلوم بالمادة الغذائية، فيجب ان تدخل الى البدن ثم يتم تحليلها الى عناصرها، ولاجل ذلك لابد من ادخال الطعام الى المعدة، ثم تفرز المعدة واعضاء الجهاز الهضمي الاخرى افرازاتها على الطعام لتحوله الى مادة غذائية. فالطعام بمثابة الاحساسات والافرازات بمثابة الزمان والمكان (حيث يعتقد كنت ان هذين المفهومين غير عينيين ومن المفاهيم القبلية للذهن)».

وقد كرر الماديون تشبيه كنت ـ كما نقلنا آنفاً عن الدكتور اراني ـ وانحصر اختلافهم مع كنت في تحديد هوية الافرازات التي يضمها الذهن الى الاحساسات، فهي عبارة عن المفاهيم القبلية حسب كنت، وهي عبارة عن التأثير الخاص للمجموعة العصبية حسب الماديين.

في هذا الضوء ما هو المقياس الذي صنفنا على اساسه كنت في زمرة الشكيين والمثاليين واعتبرنا الماديين في زمرة الواقعيين؟

هل هناك فرق بين الشكيين والماديين الديالكتيكين بشأن قيمة المعرفة ام لا؟

اشرنا فيما تقدم الى ان الماديين الديالكتيكين يفرقون بين نظريتهم بشأن

وفكراً آخر هو الصواب. ويكون الادراك اكثر صحة وصواباً حينما

قيمة المعرفة والنظرية النسبية، لانهم يرون ان للحقائق النسبية خصوصية التغيير والتكامل، اما سائر النسبيين ـ حسب ادعاء الماديين ـ فلا يرون هذا الرأي، ومن هنا يسمون اتجاههم بالجزمية ويسمون المنهج النسبي بالشكية.

لنرى الآن هل ان هذا الفرق كافٍ لتنويع الموقف بشأن قيمة المعرفة بين هذين المنهجين، فيكون النسبيون شكاكاً ويكون الماديون جزميين ويقينيين؟ يقول الدكتور اراني في «المادية الديالكتيكية»:

«نحاول هنا تجنب خلط يمكن ان يقع، فمن الممكن ان نصنف ـ بحكم استخدام مصطلح النسبية واطلاقنا لهذا المصطلح على الحقيقة ـ على زمرة «Agnosticiste» (اللادريون)، ولكن يجب التمييز بشكلٍ تام بين هذين المفهومين. نحن نعتقد ان مستوى كل حقيقة وكل فكر علمي مشروط بزمان، وما هو بلا شرط هو تناظر كل تاريخ وكل فكر علمي مع واقع. ونحن نقول ان الحقيقة نسبية من زاوية اي غير محددة، وعن طريق عدم التحديد النهائي لم يجمد العلم البشري وحصل على التكامل، ولكن من جهة اخرى فالحقيقة مشخصة بما يكفي لكي يتجنب الفكر المنطقي انكار وجود الواقع ومتابعة المثالين والنقديين امثال كنت وهيوم، وهذا الاختلاف بين المادية الديالكتيكية والمذهب النسبي الفلسفي يجب اخذه بنظر الاعتبار، وكما قال هيجل ان الديالكتيك يشتمل على قناعات نسبية تتضمن النفي والشك، لكن لا ينحصر في هذه الافكار، اي انه يذعن بنسبية الحقيقة، ضمن

تتعامل الحاسة مع ظرف مادي اشمل وظروف زمانية ومكانية اكثر تأكيده على ان هذه النسبية تاريخية، اي متطابقة مع تتابع الزمان، وكلما تقدم الزمن تتوفر الحقيقة النسبية على اجزاء اكبر من علاقات الواقع الخارجي، بينا لا تؤمن مدارس الشك والنسبية بهذا المبدأ».

شرحنا في ما تقدم مفهوم «تكامل الحقيقة» واوضحنا ان تكامل الحقيقة بالمفهوم المادي (الحقيقة المتغيرة وغير المحددة) امر موهوم محض، والدلالات السليمة لهذا المفهوم (النمو التدريجي للمعلومات ـ تبدل الفروض في العلوم الطبيعية) لا علاقة لها بدعوى الماديين.

ونضيف هنا: افترض اننا نؤمن بان الحقائق متغيرة ومتكاملة، لكن اشكال الشكية يبقى قائماً، لان هذه الحقيقة المتحولة المتكاملة ـ حسب الماديين ـ نسبية في كل مراحلها، وليست مطلقة، وهذه المراحل تمتد الى ما لا نهاية باعتراف الماديين، اذن فكل حقيقة اخذناها بنظر الاعتبار سوف تكون وفق مقتضيات الذهن الانساني، لا كما هي في الواقع ونفس الامر، وهذا يعني ان لا حقيقة، وهو عين ما يطرحه النسبيون وسائر الشكيين.

والواقع ان انصار المادية الديالكتيكية استخدموا اساليب مختلفة لطرح موضوع تكامل الحقيقة او التغيير التكاملي للمفاهيم، هذا الموضوع الذي اتخذوا منه قاعدة اساسية لمنطق الديالكتيك، وحصناً لهجومهم على المنطق القديم، والاساليب المختلفة لطرح هذا الموضوع لم تميز من قبلهم رغم اختلافها (ولعلهم كانوا عامدين في تنويع وجوه بيان ما يريدون لتعمية المقصود). ومن الممكن ان يحار القارئ بافكارهم في المرحلة الاولى.

تنوعاً، فالصواب والصحة اذن تعني كثير المطابقة والخطأ كثير المغايرة،

وبغية ان نقف مع القراء المحترمين على القيمة الواقعية للفلسفة المادية ومنطق الديالكتيك سوف نميز بين اساليب اثبات تكامل الحقيقة واحدة واحدة ونعكف على الاجابة عليها.

اساليب اثبات تكامل الحقيقة حسب وجهة نظر انصار المادية الديالكتيكية:

لم يطرح انصار المادية الديالكتيكية نظرية «تكامل الحقيقة» بوصفها نظرية سليمة فحسب، بل ادعوا ان المنهج الوحيد والسليم للتفكير هو المنطق الديالكتيكي، واهم اسس هذا المنطق قانون تكامل الحقيقة (التغيير التكاملي للمفاهيم). وقد عدوا منهج الفكر المادي قبل ماركس وانجلز ميتافيزيقياً (اي خطأ واقعي)، بحكم كونه لم يعتمد منطق الديالكتيك.

سلك هؤلاء المفكرون طرقاً مختلفة لاثبات تكامل الحقيقة، واليك بيان هذه الطرق:

الطريق الاول: الفكر سمة خاصة للمادة الدماغية، ومن ثم فهو جزء من الطبيعة. وكل اجزاء الطبيعة تحت تأثير عوامل مختلفة في حال تغيير دائم، ولا يمكن ان تكون ساكنة وعلى وتيرة واحدة. اذن فالدماغ بجميع محتوياته (الافكار والادراكات) متغير ولا يمكن ان يكون ساكناً بلا حركة.

الجواب: اوضحنا في المقالة الثالثة ان الادراك لا يتسم بسمات المادة العامة، ومن ثم فلا يعتريه التغيير، ورغم ان الدماغ بكل محتوياته يتبدل مرات متعددة على طول حياة الفرد غير انه بالامكان ان تبقى افكار الفرد

مثلا نرى الجسم عن بعد صغيراً، وهو صغير بحسب الحقيقة، اي ان على طول مدة حياته ثابتة ومستقرة، وهذا دليل على ان الافكار لا تحتل موقعها في المادة.

ونضيف هنا: اذا افترضنا ان الافكار تحتل موقعها في مادة الدماغ، ولها تطور تكاملي شأنها شأن سائر اجزاء الطبيعة، فهذا اللون من تكامل الافكار لا يمكن ان يكون جزء من قوانين المنطق ومنهج التفكير؛ لبداهة ان هذا التغيير والتحول قانون الطبيعة الحتمي، واذا كان الفكر من سمات الدماغ وجزء من اجزاء الطبيعة فكل افكار وادراكات جميع بني الانسان بل جميع الحيوانات سوف تتساوى في هذه الخصوصية وستكون مفاهيم كل بني الانسان سواء أكانوا ماديين ام الهيين ذات تغيير تكاملي. ولا يمكن للماديين ان يحسبوا هذه الخصوصية طراز فكرهم الخاص ومنهج منطقهم؛ لاننا نعرف ان قواعد وقوانين المنطق قواعد معيارية، تختلف عن قوانين الفلسفة والعلم، فالقانون الفلسفي وقوانين سائر العلوم تحكي عن واقع خارجي عيني، اما القانون المنطقي فيعلمنا منهج التفكير السليم، وبهذا يشبه القانون الاخلاقي في عدم حكايته عن الواقع، بل تنحصر وظيفته في توجيهنا نحو العمل الصالح.

يعطي علم الاخلاق قانون العمل السليم ويقدم المنطق قانون التفكير السليم، وحيث ان هذين العلمين علمان معياريان فاستخدام قوانينهما يرتبط بارادة الافراد. فيمكنهم العمل طبقاً لهذه القوانين ويمكنهم ان لا يعملوا بها، ومن هنا يتفاوت الافراد. اما القانون الفلسفي كقانون الحركة او

هذه الصورة الصغيرة خلقت في حواسنا ضمن الشروط الزمانية

القانون العلمي كقانون الوزن فهو يحكم جميع الفرد على حد سواء.

اذن لو كانت الروح والسمات الروحية (كالتفكير) مادية متغيرة فسوف يتحتم ان تكون المفاهيم الذهنية لكل الافراد متغيرة ومتحولة، وحيث ان التفكير الديالكتيكي ـ حسب تعريف الماديين ـ يعني التفكير الذي تتحرك المفاهيم ولا تجمد فيه، اذن فكل ابناء الانسانية ذوو تفكير ديالكتيكي ابوا ام رضوا، ومن المحال ان نعثر على فرد لا يفكر بطريقة ديالكتيكية. والامتياز الوحيد الذي يحظى به الماديون هو انهم يعلمون ان التفكير ديالكتيكي اما الآخرون فلا يعلمون بذلك، وهذا العلم وعدمه لا يغير من طراز التفكير العام، الذي هو ديالكتيكي بالضرورة والجبر.

وخلاصة ملاحظتنا: **اولاً**: ان المفاهيم بحكم كونها غير مادية لا تتغير. **ثانياً**: اذا افترضناها متغيرة فسوف يكون كل الافراد على حد واحد، وحينئذٍ لا يمكن اعتباره طراز تفكير ومنهجاً منطقياً خاصاً.

الطريق الثاني: للاشياء الخارجية (اجزاء الطبيعة) التي يتعامل معها الفكر حركة تكاملية (قانون التغيير)، وهذه الاشياء المتغيرة والمتحولة مرتبطة مع بعضها ومؤثرة بعضها في البعض الآخر (قانون التاثير المتبادل).

يمكن قراءة الاشياء بنحوين من القراءة، الاول ان تقرأ حال سكونها، وهي مستقلة بعضها عن البعض الآخر. الثاني ان تقرأ حال تغييرها وارتباطها بعضها مع البعض الآخر. اذن فالمفاهيم التي تنطبع في الذهن عن الاشياء الخارجية يمكن ان تاتي على نحوين.

والمكانية الخاصة. ونراه عن قرب ـ بحكم تغيير الشروط والظروف

والطريق الاسلم لقراءة الاشياء هو نهج التفكير الديالكتيكي، اي ان يقرأ كل شيء حال حركته التكاملية، لا حال سكونة وجموده، وحال ارتباطه مع سائر اجزاء الطبيعة، لا بشكل مستقل ومنفرد.

ثم نحن نعرف من ناحية اخرى ان كل مفهوم يصبح حقيقة اذا تطابق مع الواقع الخارجي. وبما ان الواقع الخارجي في حال تكامل وارتباط وتفاعل فالمفاهيم الذهنية اذا اريد لها ان تكون حقيقة يلزم ان تكون متحركة ومتغيرة ومتفاعلة مع الحقائق الاخرى، وإلاّ لما كانت حقيقة، بل خطأ.

كان المنطق التقليدي منطقاً جامداً «statique»، اما منطق الديالكتيك فهو منطق متحرك «Dynamique». ويكمن عيب المنطق القديم الذي قامت عليه الميتافيزيقيا في امرين:

اولهما: انه قرأ الاشياء بصورة منفردة ووضع جداراً صفيقاً بين كل شيء وسائر الاشياء الاخرى، ومن هنا اضحى كل مفهوم لديه مستقلاً عن سائر المفاهيم، وغير متفاعل ومؤثر فيها.

ثانيهما: انه قرأ الاشياء حال سكونها، ومن هنا اضحت مفاهيمه عن الاشياء ساكنة لا حركة فيها.

اما من يفكر وفق منطق الديالكتيك فالمفاهيم متحركة باستمرار ومتفاعلة مع بعضها، ومن ثم فالمفاهيم في المنطق الجامد جامدة على الدوام ومستقلة بعضها عن بعض، ومن هنا فليس هناك حقيقة، لان المفاهيم لا تتطابق مع الواقع الخارجي. واما في المنطق الديالكتيكي فالمفاهيم متحركة

المتقدمة ـ كبيراً، رغم ان له حجماً واقعياً متحولاً، ولكن لا يدرك

ومؤثرة في بعضها باستمرار، ومن هنا فهي حقيقية لانها تتطابق مع الواقع الخارجي.

اذن فالحقيقة التي هي نتاج نهج التفكير الديالكتيكي متحولة ومتكاملة باستمرار. يقول الدكتور اراني في «المادية الديالكتيكية» ص ٥٦ :

«القانون الثاني للديالكتيك قانون تكامل الضدين او قانون الحركة العام، فالواقع (المادة والزمان والمكان) حيث يستبطن الزمان يتضمن مفهوم التغيير ايضاً، وهذا التغيير والصيرورة والتكامل له واقع وحركة الطبيعة العامة واقعية، وهذه الحركة العامة تنطبع في اذهاننا على صورة قانون حركة الطبيعة العام».

الى ان يقول :

«يرجع هذا القانون الى حركة (تغيير) الاشياء الواقعية وحركة الحقائق (صور الواقع) في الفكر».

ويقول في الصفحة ٤٨ :

«لاحظوا بدقة وتجنبوا الخلط بين مفهومين: فاذا تحدثنا عن الديالكتيك في الطبيعة فالمقصود واقع الديالكتيك، اي التأثير المتبادل بين اجزاء الطبيعة وحركتها، دون ربطها بطراز تفكير البشر. واذا تحدثنا عن المنهج الديالكتيكي فالمقصود التصور القائم في دماغنا عن واقع الديالكتيك، الذي يطابق الواقع وهو منهج استدلالنا».

الجواب: يشتمل بيان المفكرين الماديين على قسمين:

بحجمه الواقعي عبر حواسنا اطلاقاً، لان كل الاجزاء والشروط

الاول: ان الطبيعة الخارجية في تغير وتكامل ولا مجال للسكون والرتابة في عالم الطبيعة، وهذه الطبيعة المتغيرة المتكاملة تؤثر اجزاؤها بعضها في الآخر.

وهذا القسم من البيان سليم، ويؤيده الفلاسفة الالهيون، وهذه النظرية ليست جديدة، وباعتراف الماديين فقد طرح هرقليطس في القرن السادس قبل الميلاد قانون الحركة لاول مرة، وطرح افلاطون وارسطو قانون الترابط والتأثير المتبادل بين اجزاء الطبيعة لاول مرة.

قبل ثلاثة قرون ونصف طرح الفيلسوف الاسلامي الكبير المجدد «صدر المتالهين» قانون تكامل الحقيقة، باسلوب بديع، فقد اثبت وفق معايير الفلسفة ان جميع اجزاء الطبيعة اشكال والوان خاصة للحركة، وان السكون والرتابة تتعارض مع ماهية الطبيعة، ومن هنا فالماهيات متحركة على الدوام، ولا يمكن ان نفترض لشيء واحد في لحظتين ماهية ثابتة.

وقد وصل علماء اوربا المحدثون خصوصاً في القرن التاسع عشر وعبر التجارب والملاحظات العلمية الى قوانين التكامل الخاصة بالنباتات والكائنات الحية، وطرح «لامارك» و «دارون» فرضية التكامل التدريجي للكائنات الحية وفق قوانين خاصة.

على كل حال فالدراسات الفلسفية من ناحية والبحوث العلمية من ناحية اخرى اكدت في مجال الحركة ضرورة قراءة الاشياء وكشف الحقائق عبر رؤيتها متحركة لا ساكنة وجامدة، اي اذا كان لدينا تصور عن حدث

اللانهائية المادية والمتغيرة ذات اثر في خلقه، ولا يقع كل العالم مضافاً

طبيعي في حال خاص لا ينبغي ان نعتبر هذا التصور كافٍ لنسبته الى هذا الحدث على الدوام، لان الشيء او الحدث الطبيعي يتغير ويتكامل على امتداد الزمان، وتصورنا السابق صحيح بالنسبة الى الحدث في وضعه السابق، اما بالنسبة الى الحالات الاخرى فنحتاج الى تصورات مستقلة، ومن هنا فمصداق كل تصور من تصوراتنا الذهنية المتعددة حالة واحدة فقط من الحالات المتتابعة على ذلك الحدث. ويمكن تشبيه الجهاز الادراكي بجهاز التصوير الذي يلتقط لطفل يتكامل تدريجياً صوراً متعددة، فكل صورة تكشف عن الطفل في زمان معين ومرحلة معينة من مراحل تكامله، وبالنسبة الى هذه المرحلة صادقة دائماً ومتطابقة معها، لكنها لا تصدق بالنسبة الى المراحل الاخرى التي تغير بها الطفل. واذا اردنا ان نكتشف حالات الطفل الاخرى يلزمنا التوفر على صور متعددة اخرى.

هذا القسم من البيان ـ كما قلنا ـ الذي يرتبط بتكامل الواقع يؤيده الفلاسفة الالهيون وهو يعني قراءة الطبيعة بطريقة خاصة كما قلنا.

القسم الثاني: هذا القسم نتيجة استخلصها انصار المادية الديالكتيكية حسب مزاجهم من القسم الاول في اسلوب قراءة الطبيعة وهو:

ان المفاهيم التي يتوفر عليها الانسان في ذهنه عن الطبيعة تكون حقيقةً ومطابقةً للواقع حينما تناظر واقع الطبيعة، اي ان تتوفر على الخصوصية التي تتمتع بها الطبيعة ذاتها، وحيث ان واقع الطبيعة (بحكم قانون التغيير) في تغيير وتكامل، وبحكم (قانون التاثير المتبادل) تتبادل اجزاؤه التاثير،

الى العين في دائرة العين اطلاقاً.

فمن المحتم اذا اردنا للتصورات الذهنية ان تكون حقيقة ومطابقة للواقع ان تتوفر على هذه الخصوصية ايضاً، اي ان تكون متحولة ومتكاملة ومتبادلة التاثير مع بعضها.

وقد نسب انصار المادية الديالكتيكية هذا القسم من بيانهم الى «هرقليطس» ايضاً، فقد قال الدكتور اراني في كتيبه ص ٤٩، بعد نقل الجملة المشهورة عن هرقليطس «لا يمكن السبح في نهر واحد مرتين»:

«التفت هرقليطس الى تاثير مفهوم الحركة في مفهوم النهر».

والحق ان الفلاسفة اليونان والمسلمين وحكماء اوربا المحدثين لا يشاركون انصار المادية الديالكتيكية الرأي في هذا القسم من بيانهم سوى «هيجل» من فلاسفة اوربا المحدثين، وجلال الدين الدواني من حكماء المسلمين في القرن العاشر الهجري، حيث كان له مذهب خاص في تفسير العلم، يفضي الى النتيجة السابقة.

يكمن خطأ الماديين الديالكتيكيين في ان هؤلاء السادة حسبوا ان المفهوم لكي يكون حقيقة ومطابقاً مع الواقع يجب ان يتوفر على خصوصيات مصداقه، وحيث ان المصاديق الخارجية تتسم بالتكامل والتاثير المتبادل يلزم ان تتوفر هاتان الخاصيتان في المفاهيم الذهنية، وإلّا سوف لا تتطابق مع الواقع، غافلين عن ان المفهوم اذا كانت له خصوصية مصداقه يلزم ان تكون له كل خصوصيات مصداقه، وفي هذه الحالة لا يكون مفهوم الشيء الخارجي، بل يكون ذاته واقعاً في عرض واقعية الشيء الخارجي وسائر

يضحي ـ على هذا الاساس ـ احتمال تغاير الادراك الحسي لسائر واقعيات الطبيعة.

ان المطلعين على المنطق الكلاسيكي (الذي يعده هؤلاء السادة قديماً وجامداً) يعرفون ان هناك شبهة في بحث (الوجود الذهني) الذي هو من اعقد البحوث، واساس هذه الشبهة عين مصدر خطأ الماديين الديالكتيكيين في باب الحقيقة. والشبهة هي: اذا كان عين ماهية المعلوم موجودة في الذهن، اي اذا كان المفهوم الذهني حقيقة ومطابقاً للواقع يلزم ان تكون التصورات الذهنية مصداقاً لماهية المعلوم، وبالتبع ان تتوفر على كل خصوصيات وآثار سائر المصاديق. مثلاً اذا تصورنا جوهراً من الجواهر او كماً من الكميات او كيفاً من الكيفيات الجسمية يلزم ان يكون تصورنا ذاته مصداقاً لـ «الجوهر» او «الكم» او «الكيف الجسماني»، ومن المحتم ان يتوفر على خصوصياتها وآثارها، بينا نحن نعلم ان تصوراتنا كيفيات نفسانية، ومصداق لمقولة الكيف، ولها خواص وآثار الكيف النفساني.

وقد اجاب الفلاسفة على هذه الشبهة باجوبة متعددة. وافضل هذه الاجوبة ما طرحه صدر المتالهين واضحى مورد قبول الفلاسفة اللاحقين له. ونشير هنا الى اصل نظرية هذا الفيلسوف الكبير مع حذف المقدمات والادلة، لان ذكرها يستدعي بياناً مفصلاً خارجاً عن مهمة هذه المقالة. انما نقصد هنا الاشارة الى احد منابع اخطاء المادية الديالكتيكية وهو:

ان المفاهيم بلحاظٍ (بالحمل الاولي الذاتي) عين ماهية المعلوم، ولكنها بلحاظ آخر ليست عين ماهية المعلوم، اي ليست مصداق ماهية المعلوم

الاحياء مع الادراك الحسي للانسان امراً ممكناً، خصوصاً مع تأييد بعض

(بالحمل الشايع الصناعي)، ولذا لا تتوفر على سمات وآثار المعلوم، ومن هنا اذا تصورنا شيئاً كيفياً او كمياً او متحركاً فمفهومنا المتصور رغم تطابقه مع الخارج، ليس له خواص وآثار الشيء الخارجي، اي ان مفهومنا المتصور ليس ذا كيف او كم او حركة.

اظن ان قراءنا المطلعين على الفلسفة وقفوا جيداً بهذه الاشارة على اساس هذه الشبهة، وتعرفوا على لُحمة وسدى هذا المنطق «منطق الديناميك» الذي هاجم بعنف المنطق الكلاسيكي ووسمه بالجمود، وخلصوا الى ان اساس هذا المنطق المتحرك شبهة كبيرة فقط، وقد غُربلت منذ قرون.

الطريق الثالث: الطريق الوحيد لمعرفة حقيقة اي شيء عبارة عن الوقوف على علاقاته بسائر الاشياء. وقد ارتكب المنطق التقليدي خطأً في تحديد طريقة معرفة الاشياء بواسطة الحد والرسم والجنس والفصل. اما طريقة معرفة الحقيقة في منطق الديالكتيك فهي عبارة عن (تعيين علاقات الشيء مع سائر الاشياء، اعم من الماضية والحاضرة)، يعني ان نتعرف على تاريخ الشيء الماضي والحاضر في ضوء تأثير الاجزاء المتزامنة معه، وحيث ان علاقات اي شيء مع سائر الاشياء لا نهاية لها، اذن فمعرفة الحقيقة تطوي مراحل تدريجية، وتتكامل عبر كشف روابط وعلاقات اكثر. وكل مرحلة بالنسبة الى المرحلة السابقة لها حقيقة، وبالنسبة الى المرحلة اللاحقة لها خطأ، اذن فالحقيقة سوف تعني كثير المطابقة، والخطأ يعني كثير المغايرة. اذن فالحقيقة اي المعرفة الحقيقية بالاشياء متحولة ومتكاملة.

الاختبارات التي اجريت على بعض الكائنات لهذا الاحتمال.

الجواب: سنوضح طريقة المعرفة الحقيقية لاحقاً في المقالة الخامسة. ونكتفي هنا بالتعليق بما يستدعيه بحثنا الحاضر فنقول: على افتراض ان طريقة المعرفة الحقيقة تتم عبر تحديد علاقات الشيء بسائر الاشياء وعلى فرض ان علاقات الشيء بسائر الاشياء لا نهاية لها، فدعوى المادية الديالكتيكية لا تثبت لان: دعوى المادية الديالكتيكية ـ كما كررنا مراراً ـ هي ان الحقيقة غير محددة على الدوام، وذات تغيير تكاملي، بينا يخلص البيان المتقدم الى ان المعرفة الحقيقية عبارة عن مجموع كشف علاقات الشيء اللانهائية مع سائر الاشياء. على ان كشف اي علاقة هو ذاته حقيقة تعرض ذهننا، وكشف علاقة اخرى ذاته حقيقة اخرى، لا ان كشف العلاقة الاولى ذاته قد تكامل وتغيّر، وبعبارة اوضح: المعرفة تعني الاطلاع على حالات شيءٍ ما، ومن الممكن ان يكون اطلاع الفرد على ذلك الشيء محدوداً في البداية، ثم تضاف اطلاعات اخرى اليه، فتتسع دائرة اطلاع الفرد. وقد اوضحنا سابقاً ان النمو التدريجي للمعلومات لا علاقة له بتكامل وتغيير الحقيقة.

الطريق الرابع: ان اطلالة عامة على تاريخ العلوم تكشف بوضوح ان العلوم تسير على طريق التحول والتكامل، فليس هناك فرع من فروع العلم والفلسفة ظل على حال واحد، بل تكامل بالتدريج. ونحن نعلم ان القوانين العلمية التي يعترف بها البشر اليوم تختلف عن القوانين التي اعتمدت قبل الف عام. والمنطق الذي يستخدم اليوم يختلف عن منطق الف عام مضت.

ويمكن ايضاً ان نحتمل اننا لو كنا نعيش على غير الكرة الارضية

والفلسفة المعاصرة تختلف عن فلسفة الف عام مضت، فهل كانت فلسفة وعلوم الف عام مضت حقيقة ام لا؟ اجل انها حقيقة لكن درجة حقانية المنطق والفلسفة والعلوم ارتقت اليوم وتكاملت. اذن لا شك في حقانية العلوم، التي هي متحولة ومتكاملة.

الجواب: اوضحنا في مقدمة هذه المقالة جواب هذه المغالطة، وقلنا ان هناك لونين من المتكامل في الفلسفة والمنطق وسائر العلوم، وليس هناك اي علاقة بين هذين اللونين من التكامل بدعوى الماديين (تغيير وتكامل الحقيقة) ولا حاجة بنا الى التكرار هنا.

لقد اثار الماديون ضجة بشان موضوع تكامل المفاهيم الحقيقية، الذي وقف القارئ المحترم على تزلزل هذا الموضوع. وقالوا ان علة رقي وتقدم العلوم هي تكامل المفاهيم، ولكن قد اتضح بجلاء في ضوء ما طرحناه حتى الآن ان تكامل ورقي العلوم لا علاقة له بدعوى الماديين اطلاقاً. بل علة واساس رقي وتكامل العلوم امران آخران، اوضحناها في مقدمة هذه المقالة.

اجتماع الحقيقة والخطأ:

كررنا مراراً ان المثاليين والسوفسطائيين ينكرون تماماً قيمة المعرفة، ويرون ان كل معارف البشر خواء وخطأ، وقد اتخذوا ـ كما اشرنا في مطلع هذه المقالة ـ من وقوع الاخطاء في الادراك من خلال بعض الامثلة التي

فسوف تتغير مدركاتنا البديهية عما هي عليه، فنجد ان (٢ × ٢) = ٣،

ذكرت في المتن دليلاً على عدم حقانية كل ادراك، وبعبارة اخرى ينكرون حصول العلم الحقيقي المطابق للواقع.

اما الحكماء فيتخذون من بعض الادراكات حقائق مسلمة «بديهيات»، ويقررون ان استخدام الاسلوب السليم في التفكير يمكننا من الحصول على العلم الحقيقي (المطابق للواقع)، ومن تجنب الخطأ في الجملة، والوقوع في الخطأ في الجملة ليس دليلاً على خطأ كل المعلومات.

لكن المادية الديالكتيكية عزفت اخيراً نغماً جديداً، وادعت انه من حيث الاساس ليس هناك اختلاف بين الحقيقة والصواب وبين الوهم والخطأ، اذ يمكن اجتماعهما واتحادهما. فمن الممكن ان يكون الشيء الواحد صحيحاً وخطأ، ويكون حقيقة في حال كونه زيفاً، ويكون صادقاً في حال كونه كاذباً.

وبطلان هذه الدعوى ان لم يكن اوضح من بطلان دعوى السوفسطائيين فهو ليس باخفى. لان هذه الدعوى تقوم على اساس انكار مبدأ «استحالة اجتماع النقيضين» وهو من اوضح البديهيات، بل اوضح بداهةً من مبدأ «واقعية الخارج» الذي ينكره المثاليون. وسوف نجيب على جميع شبهات الماديين الساذجة حول هذا المبدأ. فمن الواضح لدى كل فرد حتى الطفل ان الحكم والقضية اما ان تكون صادقة واما ان تكون كاذبة، اما ان تكون صحيحة واما ان تكون خاطئة، وليس هناك فرض ثالث. وحتى اولئك الذي يتبنون التناقض ويدعون ان القضية صادقة حال كونها كاذبة

بينا نجدها الآن انها تساوي اربعة او نجدها احياناً تساوي واحداً هناك.

يضطرون الى الخروج عما يتبنونه ويجزؤن الفروض فيعدون جزءً منها صحيحاً والآخر خاطئاً.

نبدأ بنقل كلمات الماديين في هذا المجال لننوّع للقارئ، ثم نشير الى اسباب ظهور هذه النظرية:

يقول جورج بوليتزر في «الاسس التمهيدية للفلسفة» في معرض شرحه لقانون الديالكتيك الثالث (قانون التضاد):

«الصحيح صحيح والخطأ خطأ من وجهة نظر الميتافيزيقيا، بينا لوحظ ان نقول (المطر ينزل) وقبل ان نتم كلامنا يقف المطر. وهذه الجملة صحيحة عند بدءها، ثم تتحول الى خطأ لاحقاً. والعلوم تقدم لنا نماذج كثيرة، فالقوانين التي تتخذ كحقائق عبر سنين متمادية تضحي خطأ بحكم التقدم العلمي».

يقول الدكتور اراني في ص ٥٢:

«لا يمكن للفكر غير المتمرس ان يدرك بيسر كيف تتحد الحركة والسكون، والوجود والعدم، والجسمي والروحي، والخطأ والصحيح وغيره، لكن شيئاً من المران والالتفات يرفع الاشكال لاولئك الذي انعطفوا طبقياً على الديالكتيك. مثلاً: نحن نعرف ان السكون حركة سرعتها صفر، اي ان السكون حالة من حالات الحركة. كل شيء في حالة صيرورة ولانه في صيرورة فهو ما يؤول اليه، وحيث لم يَؤُلْ حتى الان فهو ليس ما يؤول اليه، اي انه يمكن

كما لو كنا ومدركاتنا بجهاتها الاربعة مستقرين على خط مستقيم

جمع الوجود والعدم في مكان واحد من خلال الملاحظة الدقيقة للحركة والتكامل. وعلى هذا النحو يمكن ان نرفع التضاد بين الروح والمادة، فالسمات الروحية هي مجموعة خاصة من سمات المادة. لقد اوضحنا اسلوب الجمع بين الصحيح والخطأ في بحث الحقيقة النسبية، وقلنا ميكانيك نيوتن مثلاً صحيحة في نفس الوقت الذي هي فيه خاطئة. صحيحة لاننا نستنتج في ضوءها نتائج عملية سليمة، وخاطئة لانها لم تاخذ في اعتبارها سرعة الجهاز في قوانينها».

يقول الدكتور اراني في بحث الحقيقة النسبية ص ٢٧ :

«افترض الناس في الحياة اليومية الاعتيادية ان الصحيح والخطأ متضادان تماماً، ووضعوا احدهما مقابل الآخر، فالشيء اما ان يكون صحيحاً واما ان يكون خاطئاً، وليس هناك حالة ثالثة. بينا ذهبت المدرسة الديالكتيكية الى ان هناك جزءً صحيحاً وجزءً خاطئاً في كل مراحل المعرفة».

ويقول في ص ٢٨ :

«كنا نقول في القرن المنصرم ان الذرة جزء لا يتجزا، وانها آخر حد لتجزاة المادة. وهذه الدعوى كانت صحيحةً وخطأً ايضاً. فهي صحيحة لان اسس صناعة الكيمياء المذهلة بُنيت على اساسها، فكيف يمكن القول بان هذا الفرض خاطئ. ولكنها في عين كونها حقيقة هي خطا ايضاً، لان ما يُسمى بالذرة يتضمن اجزاء اخرى، اي عثر على

فسوف يتغير وضع ادراكنا للابعاد، والحال كذلك على مستوى الفكر الالكترون والبروتون والنيترون وغيرها».

لقد بلغت هذه المقولات حداً من افتقاد الاعتبار والقيمة العلمية، بحيث لا يمكن تسويغها بوجه. حقاً انه لمخجلٌ بعد كل الاتعاب والجهود التي بذلتها الانسانية عبر آلاف السنين على طريق العلم والفلسفة، وبعد النجاحات التي احرزتها على هذا الطريق، تظهر هذه الزمرة باسم العلم والفلسفة فتخلط الرطب باليبيس، ومع كامل الوقاحة تطرح افكارها بوصفها ارقى وارفع مستويات الفكر الفلسفي.

لقد بلغت مقولاتهم حداً من التزلزل بحيث اضطروا انفسهم الى التوسل بالفروض، فتحدثوا عن جزءٍ صحيح وجزء خاطئ. وكأنهم تخيلوا ان الناس تنكر امكانية صواب جزء وسقم جزء آخر من الفرضية. بينا لا تنسجم قضية سقم جزء وصحة جزء آخر مع الامثلة التي ذكروها. ففي مثال جورج بوليتزر (المطر يسقط) ما هو الجزء الصحيح منه وما هو الجزء السقيم؟ وفي مثال الذرة الذي كان يُدّعى ابان القرن التاسع عشر انها لا تتجزأ، ما هو الجزء الصحيح وما هو الجزء الخاطئ؟

طريق مسدود غريب او مفهوم مفيد وهام:

من الممكن ان يتساءل القارئ المحترم عن علة طرح الماديين الديالكتيكيين نظريات في باب الحقيقة والخطأ نظير نظرية تكامل وتحول المفاهيم، ونظرية اجتماع الخطأ والصواب وامثالهما، بينا يتضح بطلان هذه النظريات مع

والتعقل ايضاً. وفي هذا الضوء تتضح النتائج التالية:

ادنى تأمل!

إلّا اننا يجب ان نعلم ان المادية الديالكتيكية اتخذت موقفاً في ضوء اسسها واصولها الاولية يضطرها الى قبول هاتين النظريتين، وان لم تتبنَ هاتين النظريتين، اي تعتبر المفاهيم غير متغيرة، وان الخطأ والصواب لا يمكن اجتماعهما فسوف تصل الى طريق مسدود غريب، لا مفر لها منه. فالاصل الاول لهذه الفلسفة (اصالة المادة) على الاطلاق ونفي ما وراء الطبيعة.

والاصل الثاني لهذه الفلسفة هو الجزم «الدوجماتية»، فبغية ان تستخلص هذه الفلسفة نتيجة يقينية وقطعية لنفي ما وراء الطبيعة اتبعت نظام الفلسفة العقلية والنظرية، وخلافاً لنظام التفكير في الفلسفة الحسية، التي تمتنع عن البت والجزم المطلق اتخذت من الجزم واليقين شعاراً لها.

والاصل الثالث لهذه الفلسفة اصالة الحس والتجربة (الامبريقية). لقد انكرت المادية الديالكتيكية المنطق العقلي الذي يعتمده الفلاسفة العقليون، لانها لا يمكنها قبول المذهب الروحي واعتماد البديهيات بوصفها الاساس للحقائق اليقينية، بل قررت ان المنطق الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه هو المنطق التجريبي. لقد تابع الماديون الديالكتيكيون في هذا الاصل الفلاسفة الحسيين خلافاً للاصل الثاني، ولكن مع اختلاف بينهما، فالفلاسفة الحسيون يعتقدون ان الحس والتجربة وسائل اثبات لا نفي، بينا اعتمد الماديون الديالكتيكيون عليهما في الاثبات والنفي وسمحوا لانفسهم بالحكم في نفي ما وراء الحس، فقرروا ان ما هو محسوس صادق، وما ليس بمحسوس

اولاً: الحقيقة امر والواقع امر آخر.

كاذب. ولذا اتخذوا من العلوم الطبيعية الحديثة معياراً لنفي واثبات كل شيء حتى ما وراء الطبيعة، لان هذه العلوم تتكأ على الحس.

هذه الاصول الثلاثة (اصالة المادة - اصالة الجزم - اصالة الحس) هي الاسس الاولية للمادية الديالكتيكية. وبقبولها لهذه الاصول الثلاثة تواجه طريقاً مسدوداً، لانها:

اذا اذعنت بالبديهيات العقلية على غرار اتجاهات الفلسفة العقلية فسوف تلبس رداء المتيافيزيقيا وتضحي فلسفة عقلية خالصة. مضافاً الى منافاة ذلك مع اتجاهاتها في مجال الروح وخواصها. فتفقد اصلها الثالث (اصالة الحس)، وستعجز عن انكار الادلة الفلسفية والنظرية الالهية بحجة انها لم تثبت حسياً. واذا اعتمدت على الحس فقط كما هو شان الاتجاهات الحسية وقررت القيمة الاحتمالية للعلوم الحسية كما يقررها قاطبة العلماء حتى الحسيون انفسهم فسوف تفقد اصلها الثاني (اصالة الجزم) وستعجز عن طرح نظرياتها الفلسفية بجزم ويقين، كأن تفتي بان ليس هناك في الوجود سوى المادة وخواص المادة، (الوجود = المادة).

واذا ارادت ان تعترف بالقيمة التي يقرها الفلاسفة العقليون والميتافيزيقيون (اليقين الذي لا يتخلف) للبديهيات، وتقررها للفروض العلمية الحسية فمع تبدل الاراء واكتشاف الخطأ ماذا تصنع؟

وبغية الخلاص من هذا الطريق المسدود بدى لها ان تقر لقضايا التجربة وفروض العلم الطبيعي بالقيمة اليقينية، وان تسوغ وتفسر اعادة النظر ووقوع

ثانياً: ليس لدينا صحيح مطلق وخطأ مطلق، بل الصحيح هو ما

الخطأ من خلال «تغيير الحقيقة» و «امكان اجتماع الخطأ والصواب»، فتقول لا منافاة بين الحقيقة والخطأ والصواب والسقيم والكذب والصدق. فالقانون العلمي للقرن الماضي صحيح وحقيقة والقانون العلمي الراهن صحيحة ايضاً رغم مخالفته للاول، لان الحقيقة تتغيّر في كل يوم، ولذا فما يقال في القرن الماضي ان الذرة بسيطة لا تقبل التجزاة صحيح، واليوم حيث يقال ان الذرة مركبة من اجزاء كثيرة صحيح ايضاً، وكل منهما حقيقة تغيرت وتكاملت.

اجل لو كنت مكان المفكرين المناصرين للمادية الديالكتيكية فهل تعثر على مهرب آخر؟

وهل كان امام المفكرين الماديين سبيل آخر غير هذه السفسطة (عفواً الدرس المعمق) للخلاص من المازق؟

على ان هناك مجموعة ابهامات فلسفية اخرى تورط بها هؤلاء السادة ساعدت على صناعتهم لفرضية تكامل الحقيقة وامكان اجتماع الحقيقة والخطأ. ولكن التورط في هذا الطريق المسدود والتشبث بالفرار منه ساعدت بشكل اساس على تلك الصناعة.

من الواضح جداً في ضوء نصوص الماديين انهم يتخذون من النتيجة العملية شاهداً على القيمة النظرية للفرض، فيقررون حيث ان القانونين العلميين المختلفين ينتجان عملياً نتيجة ايجابية اذن فكلاهما حقيقة.

اوضحنا في مقدمة هذه المقالة ان النتيجة العملية لا تصلح شاهداً على القيمة النظرية للفرض، وقد اوضحنا ضمناً ان احداً من العلماء لم يتخذ من

يتطابق مع اجزاء اكبر نسبياً من المادة والخطأ عكسه.

النتيجة العملية دليلاً على القيمة النظرية، ولا حاجة للتكرار هنا.

فضيحة المادية على يد الديالكتيك:

نشأ الاشكال المتقدم وتسجل على المادية الديالكتيكية جراء فقدها لمسير محدد، فهي تقرر في منطقها حيناً ضرورة الركون الى التجربة والحس فقط، فتتابع بهذا المدارس الحسية، وحيناً آخر تصدر احكامها بشان الفلسفة الاولى «الميتافيزيقيا» فتثبت وتنفي في اطار هذه الفلسفة النظرية ذات الطابع العقلي البحت، وتلبس ثوب الميتافيزيقيا.

وحينما يبتغون استلال نتيجة يقينية من بحوثهم يرفعون شعار الجزمية واليقين، ويطرحون انفسهم جزميين «دوجماتيين»، وهناك حيث يتجهون الى تحديد قيمة المعرفة يطرحون مفهوم الحقيقة النسبية يضحون شكاكين.

ونتيجة هذا التذبذب الفلسفي هي انهم حينما واجهوا قضايا اعادة النظر وتصحيح الاخطاء في العلوم واجهوا طريقاً مسدوداً، لا يعثرون فيه على حل وعلاج، فيقدمون نظرية تغيير الحقيقة وامكان اجتماع الحقيقة والخطأ ويضحون سوفسطائيين دفعة واحدة. على ان القارئ المحترم يعلم ان المادية ـ قبل ان يتناولها ماركس وانجلز وتعثر على منطق الديالكتيك ـ كان لها مسير محدد، لا سفسطة ولا شك فيه على كل حال. بل هو منطق الديالكتيك الذي اصطنع للمادية المسكينة هذه الفضيحة، وعلى حد المثل المشهور اراد اصلاح حواجبها فاعمى عيونها.

ثالثاً: كل حقيقة تفترض انما هي فرضية قابلة للتغيير، تترك محلها تحت ظل حكم قانون التكامل والتحول العام لتحل فيه فرضية اخرى اكثر جدارة. ومن هنا ينبغي الاعتذار من البديهيات الستة للمنطق القديم، والتمسك بالديالكتيك، الذي اقام اساسه على قانون تكامل وتحول واقع المادة.

نقد

تقدم تلخيصٌ لنظرية المفكرين الماديين التطوريين. وهذه النظرية بغض النظر عن اشكالين رئيسيين سجلناهما في المقالة السابقة (أ ـ الوقوع في المثالية، ب ـ ان خواص المادة لا تتوفر في الادراك) يرد عليها اشكال ثالث وهو ان نتائج هذه النظرية لا تنسجم مع النظرية ذاتها. لان النتيجة الثانية (ليس لدينا صحيح مطلق ولا خطأ مطلق) هي صحيح مطلق، واذا اعتبرنا هذه القضية صحيحة صحة نسبية ثبت وجود الصحيح المطلق!

والنتيجة الثالثة (ليس لدينا بديهية، او ان العالم الثابت الذي لا يتغير لا وجود له) قضية وفكرة ثابتة وغير متغيرة، وإلّا فهي تستلزم حتماً علماً ثابتاً غير متغير، لان قضية «ليس لدينا فكر ثابت» سوف تعطي محلها لقضية ثابتة غير متغيرة من خلال التغيير والتحول.

الاجابة الممكنة (وفق اسس الفلسفة الميتافيزيقية):

نجد ان هناك نسبة او حالة بين الاشياء الخارجية، وهي حالة المطابقة وعدم المطابقة، نظير تطابق طول المتر من القماش مع طول المتر من الحبال، لكن هذه المطابقة ليست موجودة بين متر من الطول وبين النقطة الهندسية التي لا امتداد لها. ونلاحظ ان حالةً شبيهة بهذه الحالة قائمة بين الافكار والادراكات بدون اي شك، كما هو في قضية «الاربعة اكبر من الثلاثة» حيث تطابق الخارجي المادي، اما قضية «الثلاثة اكبر من الاربعة» فهي لا تطابقه. والفكر والادراك بلحاظ توفره على المطابقة او عدمها نصفه بالصواب والخطأ او بما يرادف هاتين الصفتين من الفاظ.

ومن هنا يتضح ان الصواب والخطأ يتم اطلاقه اذا توفرت ثلاثة شروط اساسية:

١ ـ النسبة والقياس.

٢ ـ وحدة المقيس والمقيس عليه.

٣ ـ الحكم وهو عبارة عن (هذا هو ذاك).

بملاحظة الشرط الاول تكون لدينا صورة مدركة مفردة، لم تنسب الى شيء آخر، فلا حكم، كما لو تصورنا «زيداً» فلا مجال للخطأ والصواب، وبملاحظة الشرط الثاني سوف لا يكون هناك صواب وخطا اذا نسبنا قضية الى شيء لا رابطة له باي وجه من الوجوه مع القضية،

كما في (الاربعة اكبر من الثلاثة) اذا نسبناها الى الالماس يقطع الزجاج. وبملاحظة الشرط الثالث سوف لا يكون صواب وخطأ اذا اخذنا امرين قابلين لكي يتطابقا دون ان تحكم بالتطابق.

في هذا الضوء يتضح ان ليس هناك خطأ على مستوى الحس (ظهور الاثر الطبيعي في الحاسة)، لان هذا المستوى لا يتوفر على الشروط المذكورة.

يتأثر العضو الحساس للكائن الحي جراء تماسه الخاص بالجسم الخارجي، وترد بعض سمات الجسم الواقعية الى العضو، جراء تصرف العضو الحساس بخواصه الطبيعية في هذه السمات يحصل اثر، بمثابة مجموعة مركبة من واقع الجسم الخاص (وهذا مفهوم ما قلناه من ان الحواس تصل الى ماهية الخواص) وواقع العضو الحاس الخاص. في هذه الظاهرة ليس هناك اي حكم، ومن هنا سوف لا يكون هناك خطأ وصواب، مثلاً: ترد العين ـ جراء تماسها الخاص بالاجسام الخارجية ـ اشعة، تتفاعل مع الخواص الهندسية والفيزيائية للعين، وتستقر في النقطة الصفراء، ومن الواضح ان ليس هناك خطأ وصواب في هذه المرحلة.

ثم تأتي في المرحلة الثانية قوة اخرى لادراك هذه الظاهرة المادية، على انها تدركها بالشكل الذي استقرت عليه وبخواصها الهندسية والفيزيائية، وتحكم على اجزاء الصورة احكاماً بعدد النسب الحاصلة

فيها من حيث الصغر والكبر والجهة والحركة وغيرها، ففي المثال المتقدم للضوء المستقر في النقطة الصفراء اجزاء، وقد توفر كل جزء منها على لون وشكل هندسي خاص، ونسبة نظير الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتصدر احكام بعدد التركيبات التي تأتي بها المدركات: «هذا الجزء اكبر من ذاك» و «هذه الجهة من الصورة بيضاء» و «هذه الحمرة بعيدة» و «هذا القسم متحرك». ورغم وجود الحكم في هذه المرحلة ولكن بما ان القياس والنسبة لم تحصل فلا خطأ ولا صواب في البين.

وحيث تصدر القوة الحاكمة في المرحلة الثالثة حكمها تجد اختلافاً بين مدركاتها، فبعض هذه المدركات يحصل بارادة المدرِك، وبعضها يحصل وفق نظام خاص، لا يستطيع المدرك التصرف بها، مثلاً يشاهد الانسان النار احياناً، ويتبع ذلك ادراك حرارتها دون امكانية فصل الحرارة عن النار (كما لو استخدم الحواس الظاهرة خصوصاً اذا اشتركت اكثر من حاسة في الادراك)، واحياناً يدرك النار، ويمكنه بسهولة ان يفصل بينها وبين حرارتها (والامر على هذا النحو في الخيال المحض).

من هنا تضطر القوة الحاكمة الى الحكم بوجود واقع خارج ذات المدرك، تحصل المدركات جراء تأثيرات هذا الواقع، ولعلها تكشف عنه. ومن هنا يظهر جهاز قياس العلم على المعلوم والذهن على الخارج.

نستنتج في ضوء البيان المتقدم:

١ ـ ليس هناك خطأ على مستوى النشاط العضوي للحاسة.

٢ ـ ليس هناك خطأ على مستوى عملية الادراك الحسي.

٣ ـ ليس هناك خطأ على مستوى الحكم في الادراك الحسي، قبل قياسه على الخارج.

ومن هنا لابد ان يكون الخطأ في مرتبة اخرى خلف هذه المراتب وهي «مرتبة الادراك والحكم المقيس على الخارج».

ناتي الآن لنرى كيف يُدرس هذا الخطأ؟

يلزم ان نعرف بدءً:

اولاً: ان الحكم رغم كونه مدركاً لنا، لا يحصل لدينا حصول سائر الصور على شكل انطباع وانتزاع من الخارج، وبلغة الفلسفة هو فعل خارجي سنخه من سنخ العلم، لانه حاضر لدينا بكل وجوده. يعني ان المعلوم حضوري وليس حصولياً؛ لان: أ ـ نتصور احياناً عين الحكم بصورة مفهومية ونضيفه الى مجموع القضية دون ان يؤمن لنا تمامية القضية (لا يفيد صحة السكوت)، وبلغة المنطق كل قضية حملية يمكن جعلها مقدم القضية الشرطية، وبهذا نلغي تمامية القضية الحملية، ومع ذلك يبقى اصل القضية محفوظاً. ب ـ نتصور التصديق والحكم ذاته بشكل مستقل (بالمعنى الاسمي) احياناً ونجعله موضوع او محمول قضية اخرى، مثلاً نقول: الحكم × صادق، ومع ذلك يفقد الحكم تماميته.

جـ ـ نشاهد المطابق الخارجي للحكم (نتصوره) دون صدور حكم او تصديق منا. اذن يلزم القول ان الحكم فعل خارجي للقوة الحاكمة، يحمل على القضية المدركة بواقعه، وبحكم كونه معلوماً ايضاً يلزم القول انه معلوم بالعلم الحضوري.

ثانياً: بحكم عدم وجود اي مورد مستثنى من قانون التناقض يلزم القول انه لا يتحقق اي خطأ دون ان يكون هناك صواب، اي ان لم تتطابق قضية مع مورد ما فهناك قضية في الطرف المقابل تتطابق مع المورد، اذن فلكل خطأ صواب.

حينئذٍ نقول: القضية التي تتضمن خطأً تتجزأ الى موضوع ومحمول وحكم (وحتى لو كانت صورة القضية بنحو آخر فترجع في التحليل الى هذه الاجزاء)، لكن الحكم لا يمكن ان يكون خطأ، لانه فعل خارجي، والفعل الخارجي لا يتصف بالخطأ كما قلنا. اذن لابد من العودة الى احد طرفي القضية (المحمول ـ الموضوع)، وحيث ان طرف القضية خالٍ من الحكم حينئذ فلا يتصف بالخطأ. اذن لابد من تحليل طرف القضيةِ المفرد وارجاعه الىٰ قضية اخرى، بحيث يكون الحكم في القضية التحليلية لا يتوافق مع الحكم في القضية المفروضة ولا يتطابق مع مورده، وإلّا فاصل القضية لا تتوفر إلّا على الموضوع والمحمول والحكم، وكل واحد من هذه العناصر لا يقبل الخطأ، ولا ينتهي بنا التحليل إلّا الى موضوع ومحمول وحكم مهما تقدمنا به الى الامام، وهي لا تقبل الخطأ.

مثلاً: اذا قلنا «جاء السارق الى الدار»، وافترضنا ان هذا القول خطأ. ينبغي ان يرجع هذا الخطأ ـ في ضوء ما تقدم ـ الى احد طرفي القضية او إلى كليهما، لا الى الحكم. فاما ان يكون القادم اخانا واخطئنا في وضع السارق بدل الاخ، واما ان يكون القادم سارقاً لكنه لم يأت الى الدار، بل مرّ على باب الدار واخطئنا التقدير فوضعنا جاء بدل مرّ. واما ان نكون قد اخطئنا من الناحيتين معاً. ومن ثمَّ فاما ان نضع محمولاً بدل المحمول الواقعي، واما ان نتخذ موضوعاً غير الموضوع الواقعي، واما ان نخطأ فيهما معاً.

حينما نستبدل غير الموضوع محل الموضوع فمن المحتم اننا لاحظنا وجود علاقة ووحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض، لكي نحكم بحملهما ونحسب ان هذا هو هذا. مثلاً: نأخذ المثال المتقدم فنحن نعرف السارق بانه رجل طويل القامة كثيف الشعر يرتدي لباساً اسود اللون، وقد لمحنا الاخ بهذه المواصفات مع قرائن اخرى. وحينما قلنا «جاء السارق الى الدار» فقد شاهدنا المواصفات المشتركة فحسب، مضافاً الى قرينة الليل وفتح باب الدار بهدوء (وهاتان الصفتان من الصفات العامة للسارق ايضاً) ثم حكمنا بمجيء السارق الى الدار، ونحن قد رأينا حقيقةً شخصاً طويل القامة وكثيف الشعر قد جاء الى الدار (وهذا الحكم صواب) وحكمنا بان هذه الصفات صفات السارق، اي ان السارق والاخ متحدان (وهذا الحكم صواب ايضاً). ثم بنفس

القوة المدركة التي وحّدت بين الاخ والسارق نقول حينما نرى شخصاً طويل القامة كثيف الشعر مرتدياً للسواد «جاء السارق الى الدار» وهذا الحكم الصادر من هذه القوة صواب ايضاً، ولكن اذا قسناه الى المشاهدة الحسية يضحي خطأ.

والحال كذلك اذا استبدلنا غير المحمول محل المحمول، مثلاً لو كان القادم سارقاً حقيقةً لكنه مر على باب الدار، وقلنا توهماً انه دخل، وقد رأينا حقيقة حركته في الطريق ووصوله الى عتبة الدار وهي مشتركة بين الدخول والمرور، فالحكم هنا صواب، ثم قلنا ان وصوله الى عتبة الدار ومروره يتحد مع الدخول، وهذا الحكم صواب ايضاً. ثم بعد التوحيد بين المرور والدخول وضعنا الدخول بدل المرور، وهذا الحكم صواب في اطار قوة الخيال، التي وحّدت بين الاثنين، لا في اطار حكم الحس.

المثال الآخر:

يقول الماديون: (الله ليس بموجود)، وهذه المقالة خاطئة، لكن المفهوم التحليلي لهذه المقالة ـ المستقر في ضمير القائل ـ صواب؛ لان قائل هذه المقالة اما ان يكون قد فسر «الله» بمعنى غير حقيقته (كالموجود القائم مقام العلل المادية المجهولة، ونظيره) واما انه قد استخدم «الموجود» بمعنى لا ينسجم مع حقيقة الله، كما يقولون: المادة = الموجود، او الموجود = المادة مع قيد الزمان والمكان. وبعد التحليل يتبين ان قائلي هذه المقالة اخطأوا في تطبيق مفهومهم الخيالي الصواب على الواقع الخارجي.

اذن، يتحتم ان يكون هناك في مورد كل ادراك خاطئ وفاسد ـ بالنهج الذي ذكرناه ـ مركز حقيقة، تكون ـ حسب مصطلح الفلسفة ـ مركز «انتقالنا الى ما هو بالعرض بدل ما هو بالذات»، اي توظيف الحكم الصائب لقوة في مجال الحكم الصائب لقوة اخرى. يجب ان نفهم: لا يمكن لاي ادراك ان يكون خطأ مطلقاً ولا يمكن ان يحصل في عالم الطبيعة خطأ، بل الفكر والادراك الحقيقي حال الخطأ صواب على الدوام.

لا تسم مقال اي احدٍ بالخطل   فليس ايهاماً ودجلاً ان يحدث الخطأ

في ضوء ما تقدم يمكننا ان نستنتج:

اولاً: وجود الخطأ في الخارج عرضي، يعني حينما نخطأ فليست هناك قوة من قوانا المدركة تخطأ في عملها، بل نجري حكم قوة في مجال قوة اخرى (حكم الخيال في مجال الحكم الحسي او العقلي) وهذه هي فحوى مقولة الفلاسفة بان الاخطاء في الاحكام العقلية تنشأ جراء تدخل قوة الخيال.

ومن هنا يمكن ان نستنتج اننا اذا دققنا في كينونة العلوم وميّزنا بين الادراكات الحقيقية والمجازية (بالذات وبالعرض) وعرفنا سماتها العامة امكننا أن نقف على عامة الاخطاء، وحسب مصطلح المنطق امكننا التمييز في القضايا بين الخطأ والصواب.

ثانياً: هناك صواب في مورد كل خطأ.

النظريات التي ثبتت عبر هذه المقالة:

١ ـ كل تصديق مسبوق بتصور.

٢ ـ هناك نسبة ثابتة بين المدرك الحسي وصورته الخيالية وصورته العقلية.

٣ ـ الصورة العقلية للموجود الخارجي لاحقة لصورته الخيالية وصورته الخيالة لاحقة لادراكه الحسي.

٤ ـ التصورات التي تتطابق مع الخارج بشكل من الاشكال تنتهي الى الحس (يتطلب هذا الموضوع مزيد ايضاح سيأتي في المقالة القادمة).

٥ ـ نصل الى ماهيات الاشياء بشكل عام.

٦ ـ ليس هناك خطأ على مستوى الوجود الحسي (مستوى الاثر الموجود في الحاسة).

٧ ـ ليس هناك خطأ على مستوى الادراك الحسي الجزئي.

٨ ـ ليس هناك خطأ في الحكم الصادر على المستوى الحسي.

٩ ـ كلما تحقق الخطأ فهو يتحقق على مستوى الادراك والحكم وبالقياس الى الخارج.

١٠ ـ حصول الخطأ في الخارج عرضي.

١١ ـ لدينا في مورد كل ادراك خاطئ ادراك صواب ايضاً.

١٢ ـ العلم الحضوري لا يقبل الخطا.

المقالة الخامسة

نمو المعرفة

حصول الكثرة في الإدراكات

المقالة الخامسة

نمو المعرفة (حصول الكثرة في الادراكات)

المقدمة

البحث الذي نزمع الدخول اليه في هذه المقالة ينتمي الى البحوث المرتبطة بالعلم والادراك البشري، كما هو الحال في المقالة الثانية والثالثة والرابعة. وسنتناول عبر هذه المقالة الادراك الذهني بالدرس، من زاوية خاصة، وهي عبارة عن كيفية حصول الكثرة في الادراكات.

من الممكن ان يتصور القارئ المحترم في البداية ان زاوية تكاثر الادراكات لا تستدعي بحثاً ودرساً، لان كثرة الادراكات تتبع كثرة المدركات، وترجع زيادة الادراكات والتصورات في ذهننا الى زيادة الاشياء القائمة خلف ذهننا، وحيث ان الاشياء في عالم الوجود كثيرة، وتتولد الادراكات جراء تماس القوى المدركة مع هذه الاشياء، فمن المحتم ان تكون منشأً لزيادة الادراكات.

لكننا نلفت نظر القارئ المحترم الى ان هذه المقالة لا تعنى بهذا اللون من تكاثر الادراكات، لان هذا اللون يرتبط بالذات بكثرة المدركات الخارجية،

ويرتبط بالعرض بالادراكات. انما تتناول هذه المقالة البحث في التكاثر المرتبط بالذات بالادراك نفسه، ولا علاقة له بكثرة المدركات الواقعية. وبعبارة اخرى: ان مصب تركيز القارئ المحترم هو كثرة الادراكات بفعل كثرة المدركات، وهذه الكثرة تنبع من الزاوية الانفعالية للذهن، اما ما ينصب عليه الدرس والبحث في هذه المقالة فهو التكاثر الناشئ من زاوية فعالية الذهن، والعامل الاساس في هذا التكاثر هو الذهن.

وسوف نتناول في هذه المقالة ـ ضمن بيان نهج تكاثر الادراكات ـ طريق حصول الادراك اي الوسائل التي يتم من خلالها ورود الادراك الى ميدان الذهن، وحدود قدرة الذهن على كشف المجهولات، ومدى امكانية الذهن البشري على الموازنة والحكم.

ورغم ان هذه المقالة لم تتناول بشكل مستقل موضوع «الحس والعقل» لكن نتائج البحث في هذا الموضوع يمكن استخلاصها من خلال البحوث المختلفة لهذه المقالة؛ لان ابحاث هذه المقالة سوف تميز بين هوية الادراكات التي ترد الذهن مباشرةً عن طريق احدى الحواس الخارجية او الداخلية فتتخذ تصوراً انطباعياً، وبين الادراكات التي يحصل عليها الذهن عن غير طريق الاحساس المباشر ولا تتخذ طابع التصور الانطباعي.

قد تبدو بحوث هذه المقالة غريبة على ذهن القارئ المحترم ـ بحكم جدة بحوث هذه المقالة ـ اذ لم تتناول الفلسفة القديمة ولا فلسفة علم النفس الحديث موضوع كيفية حصول تكاثر الادراكات بالنقد والتحليل؛ ومن هنا سعينا قدر الامكان في الهوامش على تقريب لغة ومصطلحات البحث

مستخدمين اللغة المألوفة لدى القارئ، خصوصاً حينما يقترب البحث من دراسات الفلاسفة المحدثين.

* * *

تقدم في مقدمة المقالة الرابعة ان قضايا المعرفة البشرية حازت اهمية قصوى قديماً وحديثاً، وقد انصبت جهود فلاسفة اوربا في العصر الحديث على دراسة المعرفة، بحيث يمكن القول ان الفلسفة الاوربية الحديثة تمحورت حول المسائل التالية: ما هي قيمة المعرفة؟ ما هو طريق حصول المعرفة؟ ما هي حدود المعرفة البشرية؟

وقد افضى الاختلاف حول الاستفهام الاول الى تصنيف الفلاسفة الى جزميين وسوفسطائيين وشكيين، كما افضى الاختلاف حول الاستفهام الثاني الى تقسيم مفكري اوربا الى زمرتين اساسيتين (الحسيون والعقليون)، وأثير بينهما جدل كبير. واختلاف وجهات النظر حول الاستفهام الثالث ادى الى تحديد موقفٍ ازاء الفلسفة العقلية (التي تمثل الميتافيزيقيا اهم تطبيقاتها، والتي يطلق عليها القدامى مصطلح العلم الكلي والفلسفة الحقيقية)، فاتجه فريق الى عدها قضايا وبحوث خارجة عن حدود المعرفة، وسلب عن الذهن البشري امكانية البت فيها، واتجه فريق آخر اتجاهاً معاكساً فعدها اكثر الفنون يقينيةً وغنىً.

تناولت المقالة الرابعة البحث حول الاستفهام الاول، وستتناول المقالة التي بين ايدينا البحث في الاستفهامين الآخرين ضمن دراسة مجموعة قضايا اساسية اخرى. وبغية ان يتوفر ذهن القارئ على اطلالة عامة حول

هذه القضايا نعكف هنا على الحديث حول هاتين المسالتين:

طريق حصول المعرفة:

يتناول البحث في هذه المسالة الاجابة على الاستفهام التالي: ما هو المنبع والمبدأ الاساس للمعرفة البشرية، ومن اين تنبثق الادراكات الاولية، وكيف يتم انبثاقها؟ وبعبارة اخرى نحن نعرف ان التفكير يعني صناعة المركبات على اساس العناصر البسيطة، وتركيب القضايا من المفردات، وتشكيل الاقيسة من القضايا، واستنتاج النتائج من القياسات، وبناء العلم والفلسفة من هذه النتائج، اذن فمادة التفكير الاساسية هي المفردات والعناصر البسيطة، ناتي هنا لنرى مَنْ اين وعن اي طريق يتوفر الذهن على المفردات والعناصر الاولية، التي تشكل راس مال الفكر البشري؟

لقد استقطب هذا الموضوع اهتمام الانسانية منذ العصور القديمة، وطرحت وجهات نظر مختلفة بصدده، وهذه حقيقة ثابتة في تاريخ المعرفة، ولكن التاريخ لم يوفر لنا المعلومات الكافية بشان موقف مفكري اليونان قبل سقراط حول هذا الموضوع. ويبدو في ضوء الماثور تاريخياً ان اغلب هؤلاء المفكرين بما فيهم السوفسطائيين حسيون، اي يعتقدون بان مصدر المعرفة لكل اشكال الادراك المختلفة الجزئية والكلية المعقولة وغير المعقولة هو الحس. ويعتقدون ان الحواس التي منحت للكائن البشري هي الاداة الوحيدة لحصول الادراك لديه. وابان تلك الفترة وقف افلاطون في الصف المضاد تماماً لهؤلاء:

افلاطون:

ذهب افلاطون ـ وفق ما ينسب اليه عادةً في تاريخ الفلسفة ـ الى ان العلم والمعرفة لا تنصب على المحسوسات؛ لانها متغيرة وجزئية وفانية، وما يتعلق به العلم يجب ان يكون ثابتاً وكلياً ودائمياً. والمعرفة الحقيقية تعني ادراك «المُثل»، التي هي وقائع كلية وثابتة ودائمة ومعقولة لا محسوسة، وتحصل هذه المعرفة للروح الانسانية قبل مجيئها الى هذا العالم؛ لان الروح قبل مجيئها الى هذا العالم تحيا في عالم المجردات، فتشاهد المثل. لكنها بعد ان تختلط بعالم البدن وتجاور مفردات العالم الدنيوي تنسى مشاهدتها لذلك العالم، ولكن الروح ـ عبر مشاهدة مفردات هذا العالم التي هي نموذج وانعكاس لتلك الحقائق ـ تعود لتتذكر عالم المثل. ومن هنا فكل ما يحصل عليه الانسان في هذا العالم من ادراكات لاجدة فيها، بل هي تذكر واسترجاع لعهدٍ سابق.

وهذا المذهب المنسوب الى افلاطون يتضمن القضايا التالية:

١ ـ للروح وجودٌ قبل تعلقها بالبدن.

٢ ـ تتوفر الروح منذ تعلقها بالبدن على معلومات ومعقولات كثيرة.

٣ ـ العقل قبل الحس، والادراك الكلي سابق لادراك الجزئيات.

٤ ـ مشاهدة المثل هي الطريق لحصول المعرفة.

لكن ارسطو تلميذ افلاطون عارض نظرية استاذه منذ ذلك الزمان، وانكر وجود معلومات قبلية، بل انكر وجود الروح قبل البدن، كما انكر

اسبقية العقل للحس، وتقدم الادراك الكلي على الادراك الجزئي.

ارسطو:

تقوم نظرية ارسطو في مجال العلم والمعرفة البشرية على اساس ان الروح في بدء تكوينها قوة واستعداد محض، ولا تتوفر بالفعل على اي معلوم ومعقول. وتصل الى كل معقولاتها ومعلوماتها في هذا العالم تدريجياً.

ثم وضع اتباع مدرسة ارسطو للعقل درجات، في ضوء المراحل التي يجتازها على طريق تحصيل المعرفة: عقل بالقوة، عقل بالملكة، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد ـ (مع اختلافهم في تقرير هذه الدرجات)، ويبدو ان الاسكندر الافريدوسي حكيم الاسكندرية هو اول من طرح هذه الدرجات طبقاً لمذهب ارسطو.

الادراك الجزئي يسبق الادراك الكلي وفق نظرية ارسطو، اي ان الذهن يحصل ابتداءً على ادراك الجزئيات ثم بواسطة القوة العاقلة يقوم بالتجريد والتعميم وينتزع المعاني الكلية. تشتمل نظرية ارسطو في مجال حصول المعرفة على قسمين رئيسين:

١ ـ لا يتوفر الذهن في البدء على اي معلوم او معقول، وتحصل النفس على جميع ادراكاتها وتصوراتها الجزئية والكلية من هذا العالم.

٢ ـ الادراك الجزئي سابق للادراك الكلي.

ليس هناك سند تاريخي يؤكد ان ارسطو تبنى القسم الثاني بشكل

مطلق، وانه ذهب الى ان جميع الادراكات الكلية مسبوقة بادراك جزئي حتى التصورات العقلية التي اسماها في منطقه «البديهيات الاولية». او انه خص ذلك في الادراكات المادية والكليات التي تصدق على الجزئيات المادية، اما البديهيات الاولية فقد كان مذهبه فيها انها تحصل للعقل تدريجياً وبشكل مباشر، بدون توسط الادراكات الجزئية الحسية، فيقوم بابداعها. على اي حال لا يزال هذا القسم من نظرية ارسطو غير واضح، وقد افضى هذا الغموض بالباحثين الى الاختلاف في تقرير نظرية ارسطو في العقل والحس، فقد ذهب بعضهم الى ان ارسطو كان حسياً، وذهب بعض آخر الى انه عقلي، واتجه آخرون الى اعتبار ارسطو متذبذباً بين الاتجاهين. وسوف نعود الى الحديث حول هذا الموضوع في نهاية هذه المقدمة.

الحكماء الاسلاميون:

تابع اغلب هؤلاء المفكرين نظرية ارسطو في تحديد اسلوب حصول المعرفة، وتبنوا كلا قسمي نظرية ارسطو التي اشرنا اليهما فيما تقدم. فقد اعترفوا بان النفس الانسانية في الطفولة استعداد محض ولوح لا نقش فيه إلّا بالقوة، وليس لديها بالفعل اي معلوم او معقول، وذهبوا ايضاً الى تقدم الادراكات الجزئية الحسية على الادراك العقلي الكلي.

اضف الى ذلك ان المفكرين المسلمين اضافوا ما اعتم في نظرية ارسطو، اذ صرحوا بان كل التصورات البديهية العقلية امور انتزاعية، ينتزعها العقل من المفاهيم الحسية. بطريقة مختلفة عن انتزاعه للمفاهيم الكلية التي تصدق

على المحسوسات نظير مفهوم الانسان، والفرس، والشجرة. فهناك فرق بين انتزاع هذه المفاهيم وانتزاع البديهيات والمفاهيم العامة كمفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والضرورة والامكان والامتناع، والفرق هو: ان انتزاع الصنف الاول يتم لدى العقل بشكل مباشر عن طريق تجريد الجزئيات المحسوسة وتعميمها. وبعبارة اخرى انها عين الصور المحسوسة التي ترد الذهن عن طريق احدى الحواس، ثم يقوم العقل بقوة التجريد على صياغة مفهوم كلي من هذه الصور المحسوسة. بينا لا ترد مفاهيم الصنف الثاني الى الذهن عن طريق الحواس، بل ينتزع الذهن هذه المفاهيم بعد حصول الصور الحسية بطريقة خاصة وعبر فعالية خاصة. ومن هنا يطلق في لغة الفلسفة على الصنف الاول «المعقولات الاولية»، ويطلق على الصنف الثاني الذي يعتمد على الصنف الاول «المعقولات الثانية». وهذه المعقولات الثانية هي التي تشكل البديهيات الاولية للمنطق واغلب موضوعات قضايا الفلسفة. ولكن على اي حال فالمعقولات سواء اكانت اولية ام ثانية لاحقة للادراكات الجزئية الحسية.

نكتفي هنا بنقل كلمات صدر المتألهين في «شواهد الربوبية» وفي «الاسفار الاربعة» كشاهد على اتجاه حكماء المسلمين:

قال في «شواهد الربوبية» في الاشراق العاشر من الشاهد الاول على المشهد الثالث:

«فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة وكانت محفوظة في خزانة المتخيلة هي اوايل المعقولات التي اشترك فيها جيمع الناس من الاوليات والتجريبيات ...»

وقد جاء في الجزء الثالث من السفر الاول ص ٣٨١ :

«فان الحواس آلات كالجواسيس المختلفة الاخبار عن النواحي تعد النفس للاطلاع بتلك الصورة العقلية» ثم يمضي في القول، ويقرر: **«فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية.»**.

ومن الملائم ايضاً ان ننقل هنا كلام المفسر والمتكلم الشهير الامام الرازي في التفسير الكبير، حيث جاء في تفسير قوله تعالى **﴿والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون﴾** : «ان النفس الانسانية لما كانت في اول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله اعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم»، فيفيد من قوله تعالى: «لا تعلمون شيئاً» ان النفس في بدء الطفولة ليس لديها اي علم، ويفيد من تعقيب الآية: **﴿وجعل لكم السمع والابصار والافئدة﴾** ان بداية حصول المعرفة في الضمير تبدأ من الحواس، ثم يأخذ الرازي بدخول هذا الموضوع تفصيلاً فيبدأ بالاعتراض قائلاً: «التصورات والتصديقات اما ان تكون كسبية، واما ان تكون بديهية، والكسبيات انما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات فلابد من سبق هذه العلوم البديهية، وحينئذٍ لسائل ان يسال فيقول: هذه العلوم البديهية اما ان يقال انها كانت حاصلة منذ خلقنا او ما كانت حاصلة. والاول باطل لانا بالضرورة نعلم انا حين كنا جنيناً في رحم الام ما كنا نعرف ان النفي والاثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف ان الكل اعظم من الجزء.

واما القسم الثاني فانه يقتضي ان هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد انها ما كانت حاصلة، فحينئذٍ لا يمكن حصولها إلّا بكسب وطلب، وكل ما كان كسبيا فهو مسبوق بعلوم اخرى فهذه العلوم البديهية تصير كسبية، ويجب ان تكون مسبوقة بعلوم اخرى الى غير نهاية وكل ذلك محال. وهذا سؤال قوي مشكل:

وجوابه ان نقول: الحق ان هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا، ثم انها حدثت وحصلت. اما قوله فيلزم ان تكون كسبية قلنا: هذه المقدمة ممنوعة، بل نقول: انها انما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة اعانة الحواس التي هي السمع والبصر». ثم يعكف على التفصيل في اطراف هذه الاجابة، على ان تفصيله لا يخلو من اشكال.

هذه هي نظرية المفكرين الاسلاميين في هذا المجال، على ان جزءً هاماً في نظرية هؤلاء لايزال معتماً، اعني الجزء المرتبط بكيفية انتزاع البديهيات الاولية العقلية من المحسوسات. رغم تصريح هؤلاء المفكرين بان العقل غير قادر على ابداع تصور بذاته، وحتى البديهيات الاولية التصورية المنطقية، التي تشكل موضوعات اغلب قضايا الفلسفة يعدونها اموراً انتزاعية، لكنهم لم يوضحوا كيفية انتزاع هذه المفاهيم، وآلية عمل الذهن والاسلوب والطريق الذي يحصل الذهن بواسطته على هذه المفاهيم، رغم اهمية كل هذه المسائل. لقد اعتاد هؤلاء المفكرون على ذكر مجموعة مفاهيم (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة، الضرورة، الامكان، الامتناع، وغيرها) بوصفها «مفاهيم انتزاعية» أو «معقولات ثانية» او «خارج المحمول» ويشيرون بطرفٍ الى ان هذه المفاهيم

تحصل عن طريق انتزاعها من مفاهيم اخرى (ماهيات، نظير: الفرس، الشجرة، الانسان، البياض، السواد، الشكل، وغيرها)، دون ان يقدموا اي ايضاح بشان طبيعة هذا الانتزاع، وكيف تنتج هذه المعاني مع تغايرهما مفهومياً؟ وهل يمكن حقيقةً ان يولد مفهوم من مفهوم آخر، وهل يمكن ان يجر المفهوم الحسي مفهوماً آخر خلفه، مع غرابته على الذهن وخلو الذهن منه تماماً؟

ستهتم هذه المقالة ـ لاول مرة في تاريخ الفلسفة ـ بمعالجة هذه الموضوع الهام، وستبين كيفية واسلوب انتزاع المفاهيم، مضافاً الى مجموعة قضايا اساسية اخرى.

النظريات الحديثة:

تناول الباحثون الاوربيون ـ بدءً بالقرن السادس عشر ـ البحث المتقدم من زاوية اخرى، ونشب نزاع واسع حول الموضوع، فاختلف نسق البحث لدى الاوربيين شكلاً ومضموناً عن الصورة التي عرضناها فيما تقدم. انقسم الباحثون الاوربيون بصدد موضوع (طريق حصول المعرفة) الى فريقين: عقليون، وحسيون:

العقليون:

ذهب هذا الفريق الى تقسيم الادراكات الذهنية الى قسمين، القسم الاول هي ما يرد الذهن عن طريق الحواس مباشرة، والقسم الثاني ما يبدعه العقل بنفسه وهي الادراكات الذهنية، والتي هي من صميم ذاتيات العقل،

وليس لهذا اللون من التصورات اي مبدأ ومنشأ ـ حسب وجهة نظر العقليين ـ سوى العقل ذاته، ويتوفر عليها العقل قبل كل ادراك حسي، ويجدها الذهن حاضرةً لديه حتى اذا افترضنا خلوه من اي صورة محسوسة.

يرى ديكارت زعيم المدرسة العقلية ان بعض المفاهيم والتصورات كالوجود والوحدة (بل نصّ على البعد والشكل والحركة والمدة) لا تستند الى الحس بوجه، وهي فطرية من صميم العقل. ثم ظهرت بعد ديكارت جماعة من الفلاسفة تبنت اسس مذهب ديكارت مع شيء من الاختلاف. ومهما يكن الامر فان ديكارت وسائر العقليين يرون ان العلم الحقيقي الذي يصح الاعتماد عليه والركون اليه هو ذلك العلم الحاصل عن طريق المعقولات الفطرية. وقد نقلنا حسب المناسبة مقولات ديكارت وانصاره في المقالة الرابعة فراجع.

اما «كنت» فقد تبنى نظرية المفاهيم الفطرية بشكل آخر، واعتبر بعض التصورات الاخرى قبلية سابقة على الحس. ومفهوم الزمان والمكان ـ حسب وجهة نظر «كنت» ـ وما يشتق من هذين المفهومين مفاهيم قبلية. كما عدّ «كنت» جميع المفاهيم الرياضية في زمرة الفطريات الي تسبق الحس.

تنقسم العناصر الاولية والمبادئ الاساسية للعقل ـ حسب نظرية العقليين ـ الى قسمين، القسم الاول المعقولات التي ترد الذهن عن طريق احدى الحواس الخارجية او الداخلية فتصوغ القوة العاقلة منها بقدرتها التجريدية صورة كلية معقولة. والقسم الثاني المعقولات الفطرية التي هي سمة ذاتية للعقل ولا علاقة لها بوجه من الوجوه بالحس والاحساس.

الحسيون:

لا مفهوم للتصورات الفطرية الذاتية لدى هذا الفريق، الذي ذهب الى ان الذهن في بدايته صفحة بيضاء تستقبل الصور والانطباعات تدريجياً عن طريق الحواس الخارجية والداخلية، اما العقل فلا تتجاوز مهمته عملية تحليل وتركيب وتجريد وتعميم معطيات الحس. فجميع التصورات الذهنية انعكاسات ذهنية يلتقطها الذهن بواسطة الادوات الحسية من الظواهر الخارجية كالبياض والسواد والحرارة والبرودة والنعومة والخشونة وغيرها، او يلتقطها من الظواهر النفسية كاللذة والالم والشوق والارادة والشك واليقين وغيرها، ثم يصوغ منها بالتجريد والتعميم معانٍ كلية او صوراً متنوعة بقوة التجزأة والتركيب.

زعيم هذا الفريق الفيلسوف الانجليزي «جون لوك»، الذي اضحت مقولته: «ليس هناك تصور في العقل لم يكن قبل في الحواس» مثلاً يضرب في هذا المجال.

نتناول عبر هذه المقالة النظريتين الاوربيتين المعروفتين، فنثبت عدم صحة النظرية العقلية والحسية معاً. اي نثبت بالدليل سقم مذهب العقليين، حيث فرضوا للعقل خصوصية ذاتية في ابداع بعض المفاهيم دون تدخل اي قوة اخرى، ونثبت ايضاً سقم مذهب الحسيين حيث حصروا فعالية العقل في تجريد وتعميم وتجزأة وتركيب الصور الحسية. ونقرر ان العقل الانساني يمارس لوناً آخر من النشاط، نطلق عليه مصطلح الانتزاع، وقد وسم في هذه المقالة

بـ «الاعتبـار». وهذا الانتزاع او الاعتبـار هو الذي خلق للذهـن البشـري البديهيات الاولية التصورية في المنطق، واغلب المفاهيم العامة في الفلسفة. وتدعى هذه المفاهيم الانتزاعية مفاهيم عامة، لانها اعم واشمل التصورات التي تعرض الذهن البشري، ولا يمكن العثور على تصورات اعم منها، نظير: تصـورالوجـود والعـدم والوحدة والكـثرة والوجـوب والامكان، وغيـرها. وتحصل هذه المفاهيم العامة للذهن ـ وفق الترتيب الذي سنعرضه ـ بعد المفاهيم الخاصة، وعلى وجه الخصـوص المحسـوسات، وفي هذا الضـوء تحتل المرتبـة الثانيـة (معقولات ثانيـة)، لكنها (بديهيـة اولية) من الزاوية المنطقيـة، اي انها تحتل المرتبة الثانية فلسفياً ونفسياً، وتحتل المرتبة الاولى من الزاوية المنطقية.

اضف الى ذلك ان هذه المقالة توضح سبيل حصول مجموعة تصورات اخـرى، بعـضـهـا بديهي اولي وبعـضـهـا ليس كـذلك، نظيـر مـفـهـوم العليـة والمعلولية والجـوهر والعرض والحكم، هذه التصورات التي لم يـوضح عامة الفلاسـفة سـبيل حصـولها او ترددوا في ذلك. وقـد استلهم البـحث في بيان هذا السـبيل لوناً من الشـهـود الروحي الخـاص، الذي يعالـج المشكلة ويزيل الابهام. وسياتي ايضاح هذه القضايا تدريجياً عبر هذه المقالة.

* * *

حدود المعرفة:

لقـد طرح هـذا البـحث في القـرون الحـديثـة بشكلٍ لم يكن مـالوفـاً في البـحث الفلسـفي القـديم، اثر تركيـز خـاص على عـالم الانسان والادراكـات

الذهنية البشرية في العصر الحديث. وهذا الطرح يختلف عما طرح السلف من الحكماء والعلماء حول محدودية العلم البشري، نظير تأكيدهم على ان العالم غير متناه بينا يتناهى الفكر البشري، ومن هنا لا يتوفر احد من البشر على العلم الشامل، او نظير تأكيدهم على ان حقيقة الوجود لا يمكن العلم الحصولي بها وما يتم العلم الحصولي به هو الماهيات و ... وبعامة هناك نظريتان يتبناهما العلماء المحدثون بشأن «حدود العلم»:

أ ـ ذهب فريق من المفكرين الى ان امكانية البشر على الحكم تنحصر في حدود الظواهر «فنومن»، وتحديد علاقاتها، والظواهر والاعراض هي تلك الاشياء التي يمكن الاحساس بها واخضاعها للتجربة. اما البحث عن كنه الاشياء وما خلف الظواهر، سواء أكانت طبيعية، ام كانت مما يرتبط بعالم وراء الطبيعة فهو امر خارج عن امكانية البشر العقلية. والنظريات التي طرحت حتى الآن في هذا الاطار لا تتعدى الالعاب اللفظية، والخيال المحض.

يؤكد هذا الفريق اعتبار العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة؛ لان البحث في هذه العلوم لا يتعدى الظواهر وعلاقاتها، حيث يمكن الاحساس بها واختبارها. كما يؤكد اعتبار علم النفس؛ لان هذا العلم وفق اساليبه الحديثة اغمض النظر عن البحث فيما وراء الظواهر النفسية (نظير البحث عن جوهرية النفس وعدم جوهريتها)، وانصبت ابحاثه على دراسات الظواهر النفسية وتحديد علاقاتها. اما بالنسبة الى الرياضيات فقرروا اعتبارها ايضاً؛ لان ظهور المفاهيم الرياضية كالعدد والسطح والخط

والجسم ينطلق من مرتكزات حسية، مضافاً الى امكانية تأييد قضايا الرياضة بشكل عملي. وما سوى ذلك خارج عن حيطة العقل البشري نفياً او اثباتاً، سواء ارتبطت هذه الابحاث بالطبيعة، كالبحث عن حقيقة الجسم الطبيعي وهل ذراته النووية مركبة من اجزاء ليس لها بعد، ام انها ذات بعد وشكل ومقدار، ام ارتبطت بما وراء الطبيعة كالبحث في وجود الروح والله والجوهر والعرض والدور والتسلسل ... فكل هذه الابحاث لا يمكن للفكر البشري التثبت العلمي منها.

تابع الحسيون هذه النظرية، حيث ذهبوا من ناحية الى انه «ليس هناك في العقل اي مفهوم لم يات عن طريق الحس»، وقرروا ان النشاط العقلي ينحصر بالبحث في الصور الحسية، دون ان يضيف اي صورة غير حسية، وانتهوا من ناحية اخرى الى ان نشاط الحواس ينحصر في دائرة ما يرد الحس. وفي ضوء هاتين المقدمتين قرروا ان امكانية الحكم العقلي تنحصر في الحس والمحسوسات. ومن هنا فالفلسفة (بالمفهوم الحقيقي) ـ اي الفن الذي يعتمد على المعقولات بشكل اساس ـ لا تتعدى لدى هؤلاء الالعاب اللفظية والخيال الفارغ. وهم يقررون ان العلم بدون الحس والفلسفة بدون العلم لا وجود لهما.

تناظر النظم الفلسفية الحسية العلوم الحسية في عدم تخطيها حدود تفسير ظواهر الطبيعة. والفلسفة في مصطلح هذا الاتجاه لا تعني القضايا العقلية النظرية البحتة، بل تعني بعض القضايا الفيزيائية او الرياضية او النفسية، او المنطقية.

يرى الحسيون ان الفلسفة الاولى «الميتافيزيقيا» ـ التي يعدها السلف في

قمة معطيات العقل، ويسمونها الفلسفة الحقيقية والعلم الكلي وعلم العلوم والعلم الاعلى ـ لا اساس لها، لان قضاياها تتجاوز حدود ظواهر الطبيعة وعالم الحس، ومن هنا فهي خارجة عن حدود الطاقة العقلية البشرية. وقد اكد على هذا المفهوم بشكل كبير «اوجست كُنت» من الحسيين، كما ذهب في هذا الاتجاه «عمانوئيل كنت» من العقليين.

لقد مرّ تاريخ الفكر البشري ـ في ضوء مذهب كُنت ـ بثلاثة مراحل اساسية: مرحلة الاسطورة، مرحلة العقل، مرحلة العلم. وتنتمي المرحلة الاولى الى دورة الطفولة البشرية، حيث كان الانسان يرجع جميع الاحداث ويعللها بارباب الانواع والارواح الخبيثة والخيرة. فحينما يرى المطر والثلوج والندرة والوفرة والمرض والصحة والحرب والسلم يرجع كل هذه الظواهر الى ارادة الالهة، وتدخل الارواح الشريرة والخيرة. ثم اخذ الفكر البشري بالرقي في المرحلة الثانية، ووقف على تعذر تعليل احداث الطبيعة بارادة الالهة. فاتجه الى تفسير علل الاحداث الطبيعية عبر الطبيعة ذاتها، واتخذ في هذه المرحلة من الفروض العقلية قاعدة لتفسير الاحداث، فجاء بقوى الطبيعة والصور النوعية والنفس النامية والحيوانية والناطقة ادوات لفهمه وتحليله. وهذه المرحلة لا تمثل نهاية التطور العقلي للانسانية، بل هي اكمل من الاولى، وجسر يربط بينها وبين المرحلة الثالثة.

التفت البشر في المرحلة الثالثة الى ان استخدام الفروض الفلسفية والعقلية استخدام غير مسوغ ولا دليل عليه، بل لابد من سحب اليد من البحث عن محاولة الكشف عن العلل الواقعية، والعكوف فقط على تحديد العلاقات

بين الاشياء المحسوسة، التي يمكن التثبت من وجودها. واتخاذ الاحداث الطبيعية ذاتها علة بعضها لبعض، بدل الفروض العقلية. وتتخذ النظريات الانسانية طابعاً ايجابياً وواقعياً في هذه المرحلة، اي ينصب الاهتمام على الاحداث الواقعية فقط. و«كُنت» يعتبر نفسه مؤسس الفلسفة «Positivisme»، حيث تُرجمت بالوضعية او الواقعية او الايجابية او الظاهرية، ويعتبر فلسفته ممثل المرحلة الثالثة من مراحل الفكر البشري الثلاثية.

يدّعي «كُنت» ان هناك من يفكر الآن بطريقة المرحلة الاولى او الثانية من مراحل التطور البشري، رغم اننا نعيش في المرحلة الثالثة. ويدّعي ايضاً ان الفرد يمر بهذه المراحل الثلاثة خلال دورة حياته، فيبتدأ خيالياً اسطورياً، ثم يتحول طراز تفكيره فيضحي عقلياً فلسفياً، وحينما يبلغ رشده وينضج يقلع عن التفكير الفلسفي، ويتجه اتجاهاً علمياً حسياً.

وقد انكر «عمانوئيل كنت» اعتبار الفلسفة الاولى، رغم كونه فيلسوفاً عقلياً، مؤمناً بالمفاهيم الفطرية العقلية. فقد ذهب الى ان المعرفة بالواقع الموضوعي وليد تعاون العقل والحس، وادّعى ان الحس بمفرده او العقل بمفرده لا يمكنهما خلق المعرفة.

ذهب «كنت» الى ان العلوم الطبيعية معرفة معتبرة، لانها نتاج العقل والحس معاً. اما بالنسبة الى الرياضيات فقد ذهب «كنت» الى اعتبارها معرفة جديرة بالاعتماد عليها، رغم كونها عقلية محضة ولا دور للحس فيها، لكن المعرفة الرياضية ـ حسب كنت ـ ترتبط بالفروض الذهنية ومن هنا فهي صادقة بالضرورة، لان الذهن قادر على الحكم بشأن فروضه.

لكن الفلسفة الاولى تفتقر الى الاعتبار، لانها ليست كالطبيعيات، حيث يشترك العقل والحس في تكوين المعرفة، وليست كالرياضيات، حيث الحكم على الفروض العقلية المحضة.

على ان نشير هنا الى ان منكري الفلسفة العقلية (والفلسفة الاولى ابرز مصاديقها) سلكوا طريقين مختلفين للاستدلال على مذهبهم، ولم يفرّق بين الطريقين في الاعم الاغلب:

١ ـ الطريق النفسي: ان العناصر الاولية للذهن البشري لا تفي لحل مشكلات الفلسفة العقلية؛ لان هذه العناصر تنحصر بالصور الحسية، وليس للعقل دور سوى التصرف بهذه الصور. ومشكلات الفلسفة العقلية خارجة عن حدود الحس.

٢ ـ الطريق المنطقي: ان مقياس صحة وسقم قضايا الفكر البشري ينحصر بالتجربة والخبرة العملية. والمقاييس العقلية، التي يعتبرها المنطق العقلي وسيلة لتمييز الفكر السليم عن الفكر السقيم، غير عملية ولا يمكن الاطمئنان بها. وكل فرض ونظرية (وان كانت في دائرة الظواهر الطبيعية) لا تخضع للاختبار العملي لا يصح الاعتماد عليها والاطمئنان بها، وقضايا الفلسفة العقلية لا تخضع للاختبار العملي، اذ لا يمكن اخضاع الماهية او الوجود للاختبار، لكي نثبت اياً منهما هو الاصيل، كما لا يمكن اختبار استحالة التسلسل او امكانه.

ب ـ انكر فريق من المفكرين المحدثين تطويق العلم بالطريقة، التي ذهب اليها الفريق المتقدم. وذهب هؤلاء الى امكانية الحكم بشان القضايا ما وراء

الحس. وقد التزم بعض هؤلاء المفكرين بهذا الاتجاه بحكم ايمانهم بالتصورات العقلية الفطرية، نظير ديكارت واتباعه، وبعضهم اقترح طريق الشهود العرفاني والسلوك الباطني، وسار عليه، وفلسفة «هنري برجسون» (الفيلسوف المشهور في الحقبة الاخيرة) تعتمد هذه النظرية، وبعضهم سلك سبيلاً آخر، ولانجد انفسنا بحاجة الى عرض هذه النظريات في مجالنا الراهن.

وسوف نجيب في هذه المقالة ـ ضمن بيان ظهور الكثرة في الادراك ـ على كلا اشكالي منكري قيمة واعتبار الفلسفة العقلية؛ حيث سنتناول المفاهيم الميتافيزيقية بالتحليل، ونثبت انها ذات قيمة علمية من زاوية الدرس النفسي، وانها ذات منشأ سليم، رغم عدم ورودها الذهن عن طريق الحس مباشرةً. وسنثبت ايضاً ان معيار صحة وسقم القضايا لا ينحصر بالتجربة والخبرة العملية. فالتجريبيون انفسهم يعتقدون بمجموعة قضايا فكرية غافلين عن عدم خضوعها للاختبار التجريبي. كما سيتضح ايضاً ان الانسان لا يستطيع الايمان باي قضية تجريبية، ما لم يؤمن قبل ذلك بمجموعة قضايا غير تجريبية.

* * *

وفي الختام لابد من التذكير بالنقاط التالية:

١ ـ ان الخلاف النظري (بشان طريق حصول العلم) القائم بين علماء الشرق والغرب وبين الحسيين والعقليين ينصب على العلوم والادراكات التصورية، اي التصورات الاولية الخالية من الحكم، كتصور السواد والبياض

والحرارة والبرودة والسطح والخط والوجود والوحدة والكثرة ... اما العلوم التصديقية، اي الاحكام الذهنية التي تضع التصورات بعضها الى بعض، فتربط او تفصل بينها، نظير «البياض غير السواد»، او «الخط عارض على السطح»، او «الوجود يعادل الوحدة»، فهي خارجة عن محل النزاع، كما هو واضح؛ اذ الحكم ذاته لون من النشاط الذهني، ولا يمكن اطلاقاً القول بان الحكم يرد الذهن عن طريق احدى الحواس. ولا معنى ايضاً لورود النسبة (الرابطة بين المحمول والموضوع في الخارج، حيث يلاحظها الحكم) الذهن عن طريق احدى الحواس؛ اذ ليس للنسبة في الخارج واقع مستقل عن واقع طرفي القضية (الموضوع والمحمول)، وما يرد الذهن عن طريق الحواس هو صور الوقائع التي تحصل في الذهن جراء احتكاك هذه الوقائع بشكل خاص مع الادوات الحسية.

الحكم نشاط ذهني، يقضي بين التصورات التي ترد الذهن عن طريق الحواس او عن الطرق الاخرى. ومن هنا فالاختلاف النظري بين الحسيين والعقليين وفق السياق التصوري لا يجري في باب التصديقات.

نعم يمكن ان يحصل اختلاف آخر في باب التصديقات، وهو: مما لا شك فيه ان بعض الاحكام لا يتوفر عليها الذهن بذاته، اي بمجرد تصور المحمول والموضوع. بل لابد من تدخل عوامل اخرى؛ لكي يتمكن الذهن من الحكم والقضاء. ومما لاشك فيه ايضاً ان الاحساس احد العوامل التي تُهيء الذهن ليحكم بشأن الجزئيات (كحكمه على الورقة التي نمسكها باليد بانها بيضاء)، وان التجربة والخبرة العملية تهيء الذهن لاصدار الاحكام

العامة والكلية، مثلاً نحكم بشكل عام ان الاجسام تتمدد جراء تسليط الحرارة عليها، وبدهي ان الذهن البشري لا يصدر امثال هذا الحكم ما لم تكن هناك تجربة وخبرة ...

نأتي الآن لنرى هل جميع الاحكام الكلية العامة تتم عن طريق التجربة والخبرة العملية، ام ان هناك احكاماً تتم دون تدخل اي عنصر خارجي، اي ان مجرد تصور الموضوع والمحمول كافٍ لكي يصدر الذهن احكامه (البديهيات التصديقية الاولية في المصطلح المنطقي)؟ وعلى افتراض اننا نمتلك تصديقيات غير تجريبية، فهل انها توجد في الذهن اولاً، ثم تحصل التصديقيات التجريبية، ام الامر على عكس ذلك؟

سنؤكد عبر هذه المقالة ان التصديقات التجريبية تتاخر عن مجموعة من التصديقات غير التجريبية، وسنوضح ايضاً اننا اذا سلبنا الذهن هذه التصديقات غير التجريبية فمن المستحيل ان يصل الذهن عن طريق التجربة الى اي تصديق. وان جميع التصديقات التجريبية تتكأ على اصولٍ، اذعن بها الذهن عن طريق غير تجريبي. وبعبارة اخرى اننا اذا سلبنا الذهن هذه التصديقات القبلية فسوف يتعذر عليه التوفر على علمٍ باي شيء، سواء في قضايا الطبيعة إم في قضايا ما وراء الطبيعة، وسيتهدم صرح العلم مرةً واحدة، اي ان انكار هذه المبادئ غير التجريبية او الشك بها يعادل السفسطة.

وكثيراً ما يحصل الخلط بين هذين الموضوعين، الذي يرتبط احدهما ببحث التصورات، والاخر يرتبط ببحث التصديقات. وهنا نؤكد: رغم

اننا لا نملك تصورات سابقة للتصورات الحسية، لكننا نمتلك تصديقات كثيرة تسبق التصديقات التجريبية. وسياتي مزيد ايضاح لهذا الموضوع، في ضوء ما طرحه المفكرون القدامى والمحدثون في هذا المجال.

٢ ـ لقد اوضحنا سابقاً بشكل تفصيلي نظرية العقليين ونظرية الحسيين المحدثين، وقلنا ان العقليين يعدون بعض التصورات ذاتية وفطرية، ويعتقدون ان هذه التصورات لا علاقة لها اطلاقاً بالحس والمحسوسات. كما اوضحنا بشكل اجمالي نظرية ارسطو والحكماء الاسلاميين بشأن العقل والحس والعلاقة بين المعقولات والمحسوسات. واشرنا الى ان النظريتين العقلية والحسية ـ بالشكل المطروح في القرون الاخيرة ـ ظاهرة لا سابقة لها في تاريخ الفلسفة، خصوصاً نظرية العقليين، التي تقوم على اساس ان بعض التصورات فطرية وذاتية للعقل، وقد طرح ديكارت هذه النظرية لاول مرة، دون ان يكون لها اصل في تاريخ الفلسفة.

لكن بعض الباحثين تخيلوا ان جميع من يؤمن بالتصورات البديهية العقلية يعدونها فطرية ذاتية للعقل، ولذا نشاهد كثيراً ما يعدون ارسطو والفارابي وابن سينا في زمرة العقليين بالمصطلح الحديث للكلمة. لكن هذا خيال باطل؛ اذ ليست هناك اي ضرورة لكي نعد «البديهيات التصورية العقلية» فطرية وذاتية للعقل. فليس هناك اي مانع في حصول هذه البديهيات تدريجياً في الذهن، وان ينتزعها الذهن من التصورات الحسية. وقد نقلنا فيما تقدم نصوص صدر المتألهين بشأن البديهيات العقلية الاولية، وانها جميعاً تحصل في الذهن بعد ظهور الصور الحسية، وسوف ننقلها لاحقاً

بشكل اكثر تفصيلا، وسوف يوضح متن المقالة كيفية انتزاع هذه البديهيات من الصور الحسية.

وقد وقع المرحوم فروغي في هذا الخطأ في كتابه «تطور الحكمة في اوربا»، وتخيل ان جميع الذين يؤمنون بالبديهيات العقلية الاولية يعدونها فطرية وذاتية للعقل. فعبر المقدمة التي كتبها حول فلسفة «فيشته» (في الجزء الثالث من كتابه) شرح نظرية العقليين والحسيين، فقال: «ديكارت ... ادعى كما ادعى السلف من اصحاب العقل ان بعض المعلومات والادراكات معجونة في النفس الانسانية، بالفطرة وهي سمة لازمة للعقل، ولا ترتهن بالحس والتجربة.» ثم يضيف في الهامش: «نظير ما يتبناه حكماؤنا في نظرية العقل بالملكة». كما كرر هذا الخطأ في مواقع اخرى من كتابه.

ان مذهب ديكارت يختلف تماماً عن مذهب السلف من العقليين، خصوصاً انتساب حكماؤنا للعقل بالملكة؛ اذ اولاً ـ يرى ديكارت ان هذه التصورات سمات ذاتية للعقل، ويدعي ان ادراك هذه المفاهيم الفطرية سمة ذاتية للعقل، على غرار ذاتية سمة البعد للجسم، وان هذه المفاهيم لا ترتهن باي شيء، إلّا بالعقل ذاته. لكن حكماؤنا يؤمنون بان جميع المعقولات تحصل تدريجياً، وتبدأ من المحسوسات. وان جميع المعقولات، بما فيها البديهيات، ترتبط بالمحسوسات بشكل من الاشكال.

ثانياً ـ ينصب اهتمام ديكارت على مجموعة تصورات محددة، ويذهب الى ان لدينا تصورات فطرية قبلية. اما مذهب الحكماء بشأن موضوع العقل بالملكة فهو ينصب على التصديقات، اي انه يؤكد وجود تصديقات سابقة

على التصديقات التجريبية. ومن الواضح ان الفرق كبير ـ كما تقدم في (١)ـ بين هذين المذهبين.

وهذا الابهام (بشأن ضرورة ذهاب القائلين بالبديهيات الاولية الى القول بالتصورات الفطرية الذاتية للعقل) اوقع الباحثين في حيرة بشأن فهم اتجاه «ارسطو»، فذهب بعضهم الى حسية ارسطو، وذهب آخرون الى عقليته، واكد فريق آخر ان ارسطو تذبذب بين الاتجاهين؛ لانهم لاحظوا ارسطو ينهض ناقداً لافلاطون مرةً، فيقدم الحس على العقل والادراك الجزئي على الكلي، ولاحظوه مرةً اخرى في منطقه متحدثاً عن البديهيات الاولية العقلية، ولم يستطيعوا ادراك عدم التنافي بين هذين الاتجاهين. فرغم عدم عثورنا على بيان ارسطي، يوضح مقصوده الحقيقي، لكننا نستطيع تفسيره وفق الاسلوب الذي استخدمه الحكماء المسلمون.

٣ ـ بغية ان يتجنب القارئ المحترم الابهام اللفظي، علينا ايضاح ما يلي: ان مصطلح الادراكات الفطرية يستخدم في الفلسفة استخدامات متعددة:

أ ـ يطلق مصطلح «الفطري» على الادراكات، التي تتوفر عليها جميع الاذهان على حد سواء، ولا تختلف في ادراكها من زاوية وجودها وعدم وجودها، ولا من زاوية كيفية وجودها، كالايمان بوجود عالم الخارج، حيث لا يمكن حتى للسوفسطائين انكاره في صقع ذهنه. وقد استخدمنا المصطلح «الفطري» بهذا المعنى في المقالة الثانية. وهذا اللون من الادراكات التصورية والتصديقية يمكن ان نسميه الادراكات العامة.

ب ـ يطلق مصطلح «الفطري» على الادراكات الموجودة بالقوة في ذهن

كل فرد، رغم عدم وجودها بالفعل لدى بعض الافراد، او وجود خلافها، نظير المعلومات التي تتوفر عليها النفس بالعلم الحضوري، ولكن لم تصل اليها بعد بالعلم الحصولي. والمعرفة بذات الباري على هذا المنوال، كما يرى صدر المتألهين.

جـ ـ يطلق «الفطري» في كتاب البرهان على القضايا التي يلازمها برهانها، ولا ينفك حضور هذه القضايا في النفس عن حضور برهانها، وتسمى «الفطريات» ويقولون انها «قضايا قياساتها معها».

د ـ الادراكات والتصورات، التي تعتبر سمة ذاتية للعقل، ولا تتكأ باي وجوه من الوجوه على غير العقل.

الادراكات الفطرية التي تنكرها هذه المقالة هي اللون الرابع، وهو المعنى الذي ذهب اليه ديكارت، وانكره الحسيون. ونحن رغم انكارنا للتصورات الفطرية بالمعنى الرابع، لكننا نؤمن بالتصورات والتصديقات الفطرية بالمعني الاول، اي الادراكات التي تتساوى في ادراكها جميع الاذهان، سواء أرضيت بذلك ام لم ترضَ، وسوف نوضح سبيل حصولها عبر هذه المقالة. ولكننا لم نعثر في حدود تتبعنا للفلسفة الاوربية على التمييز بين هذين الموضوعين، اي ان الذين ذهبوا الى القول بالتصورات الفطرية (بالمعنى الاول) ذهبوا ايضاً الى القول بالفطريات (بالمعنى الرابع)، وجميع الذين انكروا المعنى الاول انكروا المعنى الرابع ايضاً. وقد حسب هؤلاء الباحثون ان التصورات والتصديقات البشرية المشتركة ليس لها سبيل إلاّ الايمان بانها سمة ذاتية للعقل، واذا انكرنا التصورات العقلية الذاتية فسوف نضطر الى

انكار التصورات العامة المشتركة ايضاً. لكن هذه المقالة سوف تميز بين هذين القسمين، وستتبنى التصورات والتصديقات العامة المشتركة (المعنى الاول)، في نفس الوقت الذي تنكر فيه التصورات العقلية الذاتية (المعنى الرابع)، وسوف تشرح سبيل حصول هذه التصورات.

٤ ـ يطرح الماديون المحدثون انفسهم كاتباع للنظرية الحسية، ويدّعون ان جميع العناصر الاولية للفكر البشري ترد الذهن عن طريق احدى الحواس، وان جميع محتويات الذهن البشري اما ان تكون عين هذه العناصر الحسية، واما ان تكون نتيجة تركيب وتكامل هذه العناصر. وقد كرر الماديون منذ انجلز الى لينين وستالين مقولة «ان عالم الذهن انعكاس لعالم الخارج».

يسعى الماديون الى تفسير جميع التصورات والمفاهيم في ضوء قناة احدى الحواس، ومن هنا فجميع الانتقادات، التي تسجل على الحسيين، وتقوم على اساس وجود مجموعة عناصر ذهنية بسيطة لا يمكن تفسيرها في ضوء ايٍّ من الحواس، ترد على الماديين. هذا مضافاً الى مجموعة اخرى من الانتقادات التي ترد عليهم، فالحسيون حددوا اجمالا دائرة الحس، ومن هنا وجدوا قضايا الفلسفة الاولى خارجة عن هذه الدائرة، وذهبوا الى ان الحكم بصددها خارج عن حدود طاقة الفكر البشري، لكن الماديين لم يقفوا على هذا التحديد.

والحق ان من يتعرف بشكل سليم على نظريات الفلاسفة الكبار شرقيين وغربيين في مجال العلم والعقل والمعلوم والمعقول، ومن ثمَّ يقف على نظرياتهم في حقل الذهن والادراكات الذهنية فسوف يدرك مدى عمق

مسيرتهم الفكرية، وطبيعة المشكلات المعقدة، التي حاولوا معالجتها. ثم ليلقي نظرةً على مقولات الماديين، حينئذٍ سيدرك ان ائمة المذهب المادي بعيدون من حيث الاساس عن هذا المدى. لقد تخيل الماديون ان تكرار مقولة «عالم الذهن انعكاس لعالم الخارج» كافٍ لحل جميع المشكلات، بينا تحفل بحوث الادراك على آلاف المفاهيم التي تتجاوز في دقتها الشعرة، وهم في غفلة عنها.

٥ ـ تقوم نظرية هذه المقالة ـ في ضوء الاشارات التي تقدمت، وفي ضوء ما يأتي من تفصيل في هذه المقالة ـ على اساس ان الادراكات الجزئية متقدمة على الادراكات الكلية. ونحن نستخدم احياناً تعبيراً آخر عن هذا الاساس، فنقول: ان الادراكات الحسية متقدمة على الادراكات العقلية. على انه ينبغي عدم تحديد الحس هنا بالحواس الخارجية والداخلية الاعتيادية، التي يعرفها الجميع، اذ لسنا بصدد استقصاء الحواس العامة لدى ابناء البشر ولسنا بصدد اثبات وجود حس اضافي لدى بعض الافراد غير الحواس المعروفة لدى البشر.

وسوف نتابع قاعدة كلية ـ كما سياتي في متن المقالة ـ وهي عبارة عن «ان كل علم حصولي مسبوق بعلم حضوري شهودي»، سواء أحصل هذا العلم الحضوري بواسطة احدى الحواس الظاهرة او الباطنة الاعتيادية التي يعرفها الجميع، ام حصل بواسطة اخرى.

ومن هنا فنظريتنا لا تتعارض مع الالهام والوحي والمكاشفة، لانها تنبع من لون من العلوم الشهودية الحضورية. وبعبارة اخرى انها تحصل بواسطة

حس ما وراء الحواس الاعتيادية. وقد تحدث العرفاء بشكل مسهب حول هذا الحس. وقد اذعن علماء النفس المحدثون بوجود هذا اللون من الحس، وهم يعتمدون التجربة والاختبار العملي.

يقول «وليم جيمس» (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) عالم النفس الفيلسوف الامريكي الشهير:

«ان ما يدعوه الانسان بـ «الانا»، ويعيه بالذات محدودٌ في الحالات الاعتيادية، ولا يتجاوز ذاته. ولكن يقف خلف هذه الدائرة المحدودة (وعي الذات) عالمٌ، لا يعيه الفرد في الحالات الاعتيادية. وحيث تفتح نافذة هذا العالم امام «الانا» تتعرف على دنيا اخرى، تنكشف فيها كثير من الحقائق المغلقة النوافذ في الحالات الاعتيادية.»

يقول المرحوم فروغي:

«تقرر الفكرة وجود ضمير آخر لدى الانسان غير ضميره الشعوري، وهو غير واعٍ به عادةً، لكنه يفرز بعض الحيان آثاراً، ويقدم للانسان معلومات، لا تقع في دائرة العقل والحس. وعى هذه الفكرة قبل «وليم جيمس» علماء آخرون عملوا في حقل علم النفس، واطلقوا على هذا الضمير مصطلح «الانا اللاشعوري». وقد قدم وليم جيمس في هذا المجال دراسات مستفيضة. وذهب الى ان هناك حالاتٍ يخرج فيها من الدائرة المحدود والمغلقة «للانا»، ويضع قدمه في عالم «الانا الاشعورية»، ويرتبط بذواتٍ اخرى، محجوبة عنه في الحالات العادية. وعن هذا الطريق تتكاشف الضمائر، ويؤثر بعضها في

بعض. فيتعامل الانسان مع حقائقٍ، دون توسط الحس والعقل، ويسير في عوالم، تحصل له فيها المتعة الروحية، ويقترب من كمال النفس، ويجد نفسه على صلة بالله. ويرى رقي ابعاد حياته، فيطمئن، وتتعالى روحه وتطهر، فيستمد الغيب، ويشفى من امراض الجسم او الروح.»

يقول مولوي:

جاء الجسم ظاهراً والروح خفية

الجسم كُم القميص والروح يد

ثم ان العقل ابعد من الروح

فالحس اقرب طريقاً الى الروح

لكن روح الوحي اكثر خفاء من العقل

لان العقل غيب وهي سره

اما الحس الذي يشاهد الحق به

فهو ليس حس هذا العالم بل حس آخر

ولو كان الحس الحيواني قادراً على رؤية تلك الصور

فسوف يكون «بايزيد» بقرة او حماراً.

نمو المعرفة (حصول الكثرة في الادراكات)

إنّ احدى النتائج الاساسية، التي استخلصناها في ضوء المقالة السابقة هي: ان العلوم والأدراكات تنتهي الى الحس، وقد تبدو هذه النتيجة من الوهلة الاولى قاعدةً كلّيةً عامةً، تعني انّ كل العلوم والادراكات تظهر بواسطة الحس، أو عن طريق تحوير الظاهرة الحسّية، وإذا لم يكن هنالك حس مباشرٌ او غير مباشر فليس هناك علم وادراك.

لكنّ الحقيقة امرٌ آخر؛ لأنّ نتيجة كل برهان ترتهن في عمومها بالبرهان نفسه، والبرهان الذي اقمناه لأثبات الحكم المتقدم لم يكن بهذا العموم والشمول. إذ أنّ برهاننا[1] يُثبت انّ كل ادراك وعلم يتطابق

١ـ يُشير الى البرهان، الذي تقدم في المقالة الرابعة، الى اثبات ان كل تصور كلّي يصح تطبيقه على الافراد المحسوسة ـ كتصور الانسان والشجرة واللون والشكل والمقدار والصوت ـ يلزم ان يحصل للانسان عن طريق

بنحو من الانحاء مع المحسوس (بلحاظ الترابط القائم بين المدركات الحواس والارتباط المباشر بواقع الشيء المحسوس، ولا يمكن ان يحصل لدى العقل بشكلٍ ذاتي فطري (راجع المقالة الرابعة). استهدف هذا البرهان بشكلٍ أساسي اثبات أن معرفة الطبيعة تبدأ بشكلٍ مباشر عن طريق الادراكات الحسية الجزئية، وان كل تصورات بني البشر المرتبطة بالطبيعة تحصل جرّاء تعامل القوى المدركة مع الطبيعة العينية الخارجية. ويمكن القول بشان هذا اللون من التصورات ـ مع شيء من المسامحة في التعبير ـ: «انّ دنيا الذهن انعكاس لدنيا الخارج».

ان الملاحظات العامة ـ كما تقدم في المقالة الرابعة ـ تشهد بانّ كل فردٍ يفقد حاسة من الحواس يفقد ايضاً قدرة الادراك العقلي والكلي والتصور العام للمحسوسات المرتبطة بتلك الحاسّة، كما يفقد قدرة الاحساس الجزئي بتلك المحسوسات. والمقولة المشهورة المنسوبة لارسطو، والتي شاعت منذ زمن بعيد على لسان اهل العلم «من فقد حساً فقد علماً» تنصبّ على هذا الموضوع. لكن هذا البرهان وهذه الملاحظة تنحصر في التصورات والمفاهيم، التي يصح تطابقها مع المحسوس، نظير مفهوم الانسان والشجرة والمقدار واللون والشكل، ولا تعمّ جميع التصورات؛ لاننا سوف نقرر انّ الذهن البشري يتوفر بالضرورة على مجموعة تصورات اخرى، لا يمكن تفسيرها عن طريق ايٍّ من الحواس، ومن هنا لابد ان تحصل بطرقٍ اخرى ووفق اساليب اخرى، وسنقرّر ان هذه التصورات رغم عدم حصولها عن طريق الحواس بشكل مباشر، لكن الذهن البشري لا يمتلكها بالفطرة. بل

وبلحـاظ عـدم منشـأية المُدرَك والمعلوم الذهـني للآثار) امّا ان يـكون ذاته يحصل عليـها الذهن بعد توفـره على مجمـوعة من الادراكات الحسـية ووفق اساليب خاصة.

يشـتمل هذا الايضـاح الاجمـالي (المرتبط بـوجهـة نظر هذه المقـالة حـول طريق حـصول المعرفـة، الذي هو المشكلة الثـانيـة من المشكلات الثلاثة التي تقـدم ذكرها في مـقـدمة المقـالة) على عـدة فقـرات؛ وبغـية ان نُجنّب القـارئ المحترم الوقوع في التشويش نقوم هنا بتـحليل وتجزأة هذه الفقرات بعضها عن بعض:

أ ـ لا يمتلك الذهن ابتداءً ايّ تصور عن ايّ شيء، كالصفـحة البيضاء التي ليس فـيـهـا سـوى اسـتـعـداد تلـقيّ الرسـوم. بل النفس ـ وفق الـبـيـان الذي سنوضـحه لاحـقـاً ـ في بداية تكوينهـا تفتـقد الـذهن. ومن هنا لا نوافق على مذهب كثير من فلاسفة اوربا المحدثين في اثبات التصورات الفطرية والذاتية.

ب ـ التصورات والمفاهيم التي يصح تطابقـها مع المحسوس تحصل للذهن عن طريق الحواس فقط.

جـ ـ لا تنحـصـر التـصـورات الذهنيـة الانـسـانيـة بما يتطابق مع الاشـيـاء المحـسـوسـة، ويرد الـذهن عن طريق الحـواس الـداخلية والخـارجيـة بشكل مبـاشر. بل هناك تـصورات ومفـاهيم كثيرة اخـرى ترد الذهن بواسطة طرق واساليب اخرى.

د ـ يصـوغ الذهن المفـهوم بعـد ان يشـهد حـضـوراً واقعـة من الواقـعيات لديه، ويعلمها بالعلم الحضوري.

محسوساً من المحسوسات واما ان يكون مسبوقاً بمحسوسٍ من

هـ ـ تبدأ النفس الانسانية بنشاطاتها الادراكية عن طريق الحواس، حيث تفتقر ابتداءً لكل تصورٍ.

وسوف نتناول هذه الفقرات الخمسة، عبر هذه المقالة، تباعاً.

اقام صدر المتالهين (عن طريق بساطة النفس) برهاناً لاثبات أن النشاط الذهني للنفس البشرية يبدأ من الحواس، وان كل المعلومات والمعقولات تتوفر عليها النفس امّا عن طريق الحس بشكل مباشر، وامّا ان يكون تجمّع الادراكات الحسية ارضية لاستعداد توفرّ النفس على المعلوم، وانّ النفس بذاتها وبالفطرة لا يمكنها ان تتوفر على ادراك الاشياء الخارجية. وقد عقد صدر المتالهين في كتابه الاسفار ضمن مباحث العقل والعاقل والمعقول فصلاً «في انّ النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقّلات الكثيرة»، وخلاصة هذا الفصل:

«ان المعلول اذا تكثر فهو انّما يتكثر باحد من اسباب التكثر، أما لتكثر العلة، واما لاختلاف القابل، وأما لاختلاف الآلات، واما لترتّب المعلولات في انفسها، والنّفس الناطقة جوهر بسيط، ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضاً ان يكون بالسبب كثرة القابل لانّ القابل لتلك التعقّلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتّب الافاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التى ليس بعضها مقوّماً للآخر أو

المحسوسات نظير الانسان المحسوس، حيث أنّه ذاته محسوسٌ، والانسان

كاشفاً له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فانّ الحواس المختلفة، المختلفة في الآلات كالجواسيس المختلفة في الاقطار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انّما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن بجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار وبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدّها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصّل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها، فالحاصل حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتباً طبيعياً، كل مقدَّم منها علّة للمتاخر.»

ان القرّاء المحترمين يعرفون ان الطريق الوحيد الذي سلكه الحسيون في الرد على العقليين ـ عبر النزاع الطويل والحادّ بين العقليين والحسّيين، والذي تقدم بيانه في مقدمة المقالة ـ هو طريق التجربة الذي أشرنا اليه. لكن هذا البرهان والبرهان الذي تقدم في المقالة الرابعة يمثلان دليلاً قاطعاً لاولئك المطّلعين على مبادئ الفلسفة على نفي الادراكات الفطرية بالشكل الذي يفترضه العقليون. ينبغي علينا ان نذكّر هنا بانّ البرهان المتقدم يُبْطِلُ مذهب العقليين المحدثين، لكنه لا يشكل دليلاً على ابطال النظرية المنسوبة

الخيالي والكلي، الذي هو مسبوق بالانسان المحسوس، فاذا افترضنا في هذا المورد أنْ ليس هنالك محسوس فمن المحتّم ان يُعدَم اي لون من الوان الادراك والعلم. اذن في البرهان المشار اليه يُثبت ذلك الحكم عن طريق العلاقة القائمة بين سلسلة من المدركات مع المحسوس، والتي لا يترتب عليها الآثار بالقياس الى المحسوسات، وينفي فقط الادراك الذي يتطابق مع الحس ولا ينتهي الى الحس. لكنه لا ينفي وجود كل ادراكٍ لا ينتهي الى الحس؛ اذن فاذا كان هناك ادراك لا يتطابق او لا يقبل الانطباق على الحس فالبرهان المذكور لا ينفي مثل هذا الادراك.

ويمكننا صياغة البرهان المتقدم بشكل ادق [٢]، كما يلي:

لأفلاطون، والتي تقول بوجود قبليّ للروح ومشاهدتها لعالم المُثُل. بل هناك في مجال رد نظرية افلاطون ادلّة اخرى تقوم على اساس حدوث النَفس وماديتها حدوثاً، وهذه الادلة مذكورة في محلّها ولا يسع هذه المقالة تناولها.

٢ـ خلاصة هذه الصياغة:

انّ القوة المدرِكة او قوة الخيال قوةٌ تقوم بتصوير واقعيّات الاشياء سواءً أكانت واقعيات خارجية أم واقعيات نفسية. وكل التصورات الذهنية التي تتمركز في الحافظة وتمارَسُ فيها فعاليات ونشاطات ذهنية مختلفة انما تحصل بواسطة هذه القوة، وهذه القوة لا تستطيع ذاتياً ان تُنتج تصوراً. انما يمكنها فقط ان تنتج صورةً منَ الواقع، الذي تتصل به اتصالاً وجودياً، ثم تُخزن

على اساس مرآتية وكاشفية العلم والادراك يُصبح الوصول الى هذه الصورة في الحافظة. اذن الشرط الأساسي لظهور تصورات الأشياء وواقعياتها في الذهن هو الاتصال الوجودي مع هذه الواقعيات، وارتباط القوة المُدرِكة بهذه الواقعيات. على ان القوة المدرِكة التي تمارس عملية نسج الصور والتقاطها ليس لها وجود متسقل، بل هي جزء من قوى النفس ويحصل اتصالها الوجودي مع الواقع حينما تكون النفس ذاتها متصلة مع هذا الواقع اتصالاً وجودياً. اذن يمكن القول أنّ الشرط الأساسي لظهور تصورات الأشياء وتصورات الأمور الواقعية لدى الذهن هو اتصال هذه الواقعيات بواقع النفس اتصالاً وجودياً، على ان الاتّصال الوجودي الواقع مع واقع النفس - كما سنبيّن ذلك - يقضي انْ تتوفر النفس على ذلك الواقع، ويحصل لديها ذلك الواقع بالعلم الحضوري. من هنا فالنشاط الذهني او فعالية القوة المدرِكة تبدأ حينما تحصل النفس على عين الواقع وتتوفر على هذا الواقع بالعلم الحضوري، ستقوم القوة المدركة (أي قوة الخيال التي تسمى في هذه المقالة بقوة تبديل العلم الحضوري الى علم حصولي) في نسج صورةٍ للواقع ثم حفظها في ملفات الحافظة، أي ان تحصل عليها وتحولها الى علم حصولي.

اتضح - وفق النظرية اعلاه - ان منشأ كل العلوم الحصولية، أي مجموع التصورات الاعتيادية للذهن عن عالم الخارج والداخل هو العلم الحضوري. واساس وملاك العلوم الحضورية هو الاتحاد والاتصال الوجودي بين واقع الشيء المُدرَك وواقع الشيء المدرِك. وسنبين فيما يأتي مفهوم الاتصال

الواقع امـراً ضـرورياً، يعني ان هـناك علمـاً حـضـورياً في مـورد كل علم الوجودي للواقع المدرَك مع واقع النفس. ويجب هنا بغـية مزيد من الايضاح ان نفـرّق ـ رغم تكرار الأشـارة الى هذا الفرق ضـمن المقـالات المتقدمـة ـ بين العلم الحضوري، والعلم الحصولي:

العلم الحصولي هو العلم الذي يكون فيه واقع العلم وواقع المعلوم أمران مـختلفـان، نظيـرُ علـمنا بالارض والسـمـاء والشـجـرة والاناسيّ الآخـرين. فنحن لدينا علم بهذه الاشياء، أي لدينا تصورٌ عن كل واحدٍ منها، وبواسطة هذه التـصورات التي هي عـبـارة عن صور مطابقـة لواقـعيتهـا نصل الى هذه الواقـعيـات. فواقع الـعلم التـصوري هـنا موجـود في اذهانـنا وواقع المعلوم بالذات المستـقل عن وجـودنا مـوجـود في الخـارج. مـثـلاً لـدينا صـورة عن صـديقنا (س) نحـفظهـا في ذاكـرتنا، وكلّمـا اردنا احـضـارها نشـاهد صـورة صـديقنا، بديهيٌّ انّ مـا هـو حـاضـرٌ لديـنا ومـوجـود في حـافظتنا هو صـورة لشكل صديقنا، لا واقع شكل صديقنا.

العلم الحـضـوري هو ان يكون واقع المعلوم عين واقع العلم، ويـحـصل المُدرِك على واقع المعلوم بدون تـوسط الصورة الذهـنية، مـثلاً حينـما نصـمّم على القيام بعـملٍ، او حينما نحس باللّذة او الالم، فواقع الارادة والتـصميم واللّذة معلومة لدينا ونحن نعلم بهـذه الحالات الخاصة، دون أن تكون هناك واسطة وصورة ذهنية.

تقدم اعـلاه الفرق بين العلم الحـصولي والعلم الحضـوري من زاوية العلم والمعلوم. وهناك فرق آخر بين العلمين من زاوية العالِم وهو:

حصولي. اذن على اساس هذا المنظار يمكن توسعة دائرة البرهان

ليس هناك قوة خاصه وآلة محدّدة تتدخل في العلم الحضوري، بل العالِم بذاته وبواقعه يحصل على واقع المعلوم. اما في العلم الحصولي فهناك قوة خاصة من قوى النفس المختلفة تتدخل وتلتقط صورةً، ويكون علم النفس بالواقع بواسطة هذه القوة. مثلاً حينما يريد الانسان شيئاً وتحصل لديه الارادة فهو يدرك واقع الارادة بذاته وواقعه، اي ان الذي يدرك الارادة هو ذات «الأنا» بلا واسطة. والنفس تجد جميع الظواهر النفسية المرتبطة بشؤون الادراك والشوق والحركة، نظير العواطف والشهوات والاشواق والاحكام والأفكار والارادات، تجدها على نحو واحد. اما حينما تعلم بالعلم الحصولي بواقع خارجي فهي تحصل على هذا العلم بواسطة قوة خاصة من قوى النفس المختلفة، يعني قوة الخيال، التي تهيء صورة للواقع. من هنا فالعلم الحضوري لا يتعلق بجهاز خاص من اجهزة النفس المختلفة، لكن العلم الحصولي يرتبط بجهاز خاص، يسمى جهاز الذهن أو الجهاز الادراكي.

ينبغي هنا ان نذكّر بالنقاط التالية:

أ ـ أن النفس في بدء تكوينها وحدوثها لا تعرف شيئاً بالعلم الحصولي، وليس لديها تصور عن اي شيءٍ في الذهن حتى عن ذاتها وحالاتها النفسية. بل هي من حيث الأساس تفتقر الى الذهن ابتداءاً؛ لان عالَم الذهن لا يتعدى عالم التصور لدى النفس، وحيث انها لا تمتلك صورة عن أي شيء ابتداءاً، إذن ليس لديها ذهن، إذن الانسان يفتقر الى الذهن ابتداءاً. لكنه

والحصول على نتيجة اكثر عمومية، فنقول: حيث ان لكل علمٍ وادراك بعد ان يحصل على الصور الذهنية بالتدريج ويحصل على تصورات عن الأشياء و عن ذاته وحالاته النفسية، يتشكل لديه الذهن. لكن النفس التي لا تعرف في بدء تكونها وحدوثها أي شيء بالعلم الحصولي وتفتقر إلى الذهن تعرف بالعلم الحضوري ـ منذ البدء ـ ذاتها وقوى ذاتها النفسية؛ لأن ملاك العلم الحصولي هو الفعاليّة التصويرية لقوة الخيال، أمّا ملاك العلم الحضوري ـ كما سنبيّن ذلك ـ هو تجرّد وجود الشيء عن المادة وخصائصها.

فالطفل لا يعرف شيئاً حتى عن ذاته وحالاته الذاتية، لكنّه يجد واقع ذاته وواقع جوعه ولذته وألمه وإرادته.

ب ـ إن كثيراً من المفكرين لم يتعمقّوا في فهم حقيقة العلم الحضوري، فحسبوا أنّ علم كل شخص بذاته وحالاته النفسية هو علم حضوري على الدوام. فتلاحظهم يقولون في تعريف العلم الحضوري «العلم الحضوري مثل علم كل انسان بذاته وبحالاته النفسية». إنّ هؤلاء المفكرين لم يفرّقوا عادةً بين الصور الذهنية والتصورات المرتبطة بالنفس والأمور النفسية، التي هي من نوع العلم الحصولي، وبين العلم الحضوري للنفس بذاتها وبحالاتها النفسية، حيث لا تتدخل الصور الذهنية، وهو من نوع العلم الحضوري.

يتنوع علم كل شخص بذاته وحالاته النفسية الى نوعين: ـ

النوع الاول: المعطيات الابتدائية لكل فرد منذ تكونه وحدوثه، فالذات ليست خفية على صاحبها وكذلك الحالات النفسية للذات ليست خفيّة على الذات، ويحصل الفرد على هذه الاشياء بدون توسط الصورة الذهنية،

سمة الكشف والحكاية عن الخارج، وهو صورة له، يلزم ان يتوفر على

والنوع الثاني: التصورات التي تحصل بالتدريج لدى الفرد، فالقوة المدرِكة بعد أن تقوى على تصور الاشياء الخارجية والتقاط الصور عن عالم الخارج تعطف بنفسها على عالَم الداخل، فتهيء ايضاً صوراً عن النفس والحالات النفسية، فتعلمها وتتصورها بالعلم الحصولي. من هنا لا ينبغي الخلط بين تصور «الانا» واللّذة والالم والأرادة، التي هي علم حصولي، وبين ذات الأنا وذات اللذة والألم والارادة، التي هي علم ومعلوم حضوري. وبغية إيضاح التفرقة بين هذين النوعين ناخذ الطفل مثالاً، فالطفل يلتذّ ويفرح ويريد ويتالم، ولا تخفى عليه هذه الارادة وهذه اللّذة وهذا الالم، كما لا تخفى ذاته على ذاته، اي انّ الطفل بذاته يشاهد ذاته وإرادته ولذّته والمه شهوداً حضورياً؛ لكنّه بحكم ضعف جهازه الذهني، بل بحكم فقدانه للذهن لا يملك تصوراً عن هذه الامور، اي انه لا يملك بالعلم العادي الذي هو العلم الحصولي صورة عن ذاته وإرادته ولذته والمه. لكنه بعد أن يستعمل جهازه الذهني وتتجمع لديه صور الاشياء الخارجية عن طريق الحواس، فيُغني ذهنه ويقوى، حينئذٍ يرجع ويُهيء صورةً عن «الانا» وصوراً عن حالاته النفسية.

جـ ـ الشك واليقين والتصور والتصديق والخطا والصواب والحفظ والتركيز والتفكير والاستدلال والتعبير اللفظي والفهم والتفاهم والفلسفة والعلوم، كل هذه الأمور ترتبط بالعلوم الحصوليّة. وبعبارة اخرى ترتبط بعالم الذهن الخاص، الذي هو عالم صُور الأشياء، وليس لهذه الامور ايّ معنىً في العلوم الحضورية.

سمة الارتباط مع خارجه، وان لا يكون منشأ الآثار، ومن هنا يلزم ان ننتهي الى واقع تنشأ منه الآثار، ويتطابق مع العلم المفترض. اي عين الواقع الذي نشهده بالعلم الحضوري، ثم يؤخذ منه العلم الحصولي مباشرة (عين المعلوم الحضوري مع سلب منشأية الآثار)، او يؤخذ منه من خلال تصرف القوة المدركة فيه. ويكون مصداقه المدركات الحسية احياناً، التي توجد بواقعها في الحس، وتصل اليها القوة المدركة هناك، واحياناً اخرى يكون مصداقه المدركات غير الحسية.

ومن هنا يتضح اننا اذا اردنا معرفة كيفية تكثر وتنوع العلوم والادراكات يلزمنا ان نعطف انظارنا نحو الاصل، فندرس الادراكات والعلوم الحضورية؛ لان الفروع جميعاً ترجع الى هذا الجذر، ومنه تشتق حياتها. فالعلم الحضوري يتحول الى علم حصولي بواسطة سلب منشأية الآثار.

وعبر هذه المتابعة النظرية سينصب تعاملنا على العلم الحضوري، اي

واخيراً نذكّر بأن التعمّق في فهم حقيقة العلم الحضوري، والتمييز الصحيح بينه وبين العلم الحصولي يمثل الشرط الأساسي لفهم النظرية المتقدمة، ولفهم مجموعة نظريات أخرى، طرحها الفلاسفة الكبار في بحوث تجرّد النفس واتحاد العاقل والمعقول ووحدة الجمع النفسية، بل قلّما تجد وضوح التمييز بين هذين الأمرين وعدم الخلط بينهما حاكماً حتى في أبحاث الفلاسفة، ومن هنا فالمران والقراءةُ العميقة ضرورية لكي يتّضح هذا الموضوع وضوحاً تاماً.

العلم الذي يحضر معلومه بواقعه الخارجي، لا بصورته، لدى العالم، اي ان العالم يتوفر بواقعه على واقع المعلوم. وبدهي سوف لا يكون هناك في واقعنا امر خارج عن ذاتنا ومغاير لها، ومن المحتم سوف يكون كل ما نتوفر عليه عين وجودنا، او مرتبة من المراتب الملحقة بوجودنا[٣]

٣ـ اشار في المتن الى ملاك ومناط العلم الحضوري. تقدم ايضاح مفهوم العلم الحضوري والفرق بينه وبين العلم الحصولي، وقرّرنا ايضاً انّ العلوم الحضورية هي أساس ومنبع كل العلوم الحصولية والتصورات الاعتيادية.

نأتي هنا لكي نتعرف على ملاك العلم الحضوري، فما هو ملاك العلم الحضوري؟ أي كيف يتم للنفس ان تعلم شيئاً بالعلم الحضوري؟. قلنا سابقاً انّ ملاك العلم الحضوري هو الارتباط والاتصال الوجودي بين واقع الشيء المُدرَك وواقع الشيء المُدرِك. وهنا يلزمنا انْ نتعرف على طبيعة هذا الارتباط والاتصال، وما هي كيفية العلاقة بين العالِم والمعلوم، لكي تكون منشئاً للعلم الحضوري الشهودي؟

هناك نظريات متعدّدة في الاجابة على هذا الاستفهام:

النظرية الاولى:

الحالات النفسية بما فيها التصورات والافكار خواص مباشرة للجهاز العصبي والدماغ، فهي مادية، ومن هنا فهي مكانية ويمكنها ان تجتمع

اذن سوف يجب ان ندرس ـ رضينا ام ابينا ـ ذواتنا، اي علمنا بذواتنا.

وترتبط بعضها مع البعض الآخر ارتباطاً مكانياً. وعلّة شهودنا لحالاتنا النفسية هو أن لدينا تصوراً عن ذاتنا «الانا»، وهذا التصور الذي هو كيفية مادية يتفاعل ويجتمع مكانياً مع سائر الحالات النفسية كاللذة والالم والارادة والتصيورات الأخرى، وبعبارة اخرى تتصل بعضها مع البعض الآخر اتصالاً وجودياً، وهذا الارتباط والاتصال هو منشأ العلم الحضوري الشهودي. هذا الطراز من النظريات يطرحه المادّيون عادةً.

الاجابة على هذه النظرية تتم عبر النقاط التالية:

أ ـ لم يفرّق اصحاب هذه النظرية بين تصور «الانا» التي هي علم حصولي وهي غير المعلوم، وبين ذات «الانا»، التي هي علم حضوري وهي عين المعلوم. وهذا خطأ كبير ينبغي الحذر منه على الدوام.

ب ـ الادراكات ـ كما تقدم في المقالة الثالثة ـ ليست مادية ومكانية، وهي تقف خلف النشاطات العصبية.

جـ ـ الاجتماع المكاني لامرين ـ كما ثبت في الفلسفة ـ لا يمكن أن يكون ملاكاً لحضور هذين الأمرين لدى بعضهما؛ لانّ الامرين المكانيين مهما افترضناهما متقاربين فكلّ منهما يشغل حيّزاً خاصاً غير الحيز الذي يشغله الآخر. ولا يمكن اطلاقاً أنْ يجتمعا حقيقةً في مكان واحد. إنّ غاية الاجتماع المكاني بين شيئين هو أن تنعدم الفاصلة بين نهايتهما. بل كل جزء مفترض من الشيء المكاني الواحد ـ بحكم اشتماله على الجسمية والبعد والامتداد ـ يشغل جزءاً من المكان غير الجزء الذي يشغله الجزء الآخر، وفي كل جزء من

واذا القينا نظرة بسيطة، لا كلفة فيها سوف نجد ان ذاتنا «الانا»

هذه الأجزاء تفترض أجزاء اخرى تغاير بعضها بعضاً، رغم الوحدة الاتصالية بينها، أي ان الشيء المكاني الواحد لا تجتمع اجزاؤُه وأبعادُه المفروضة اجتماعاً حقيقياً، بل يختلف بعضها عن بعض؛ ومن هنا فمكانية الشيء ملاك احتجابه وغيبته، وليس ملاكاً لاكتشافه وحضوره. أما ادراكنا للعالم واجزائه، رغم ابعاده المكانية والزمانية ورغم غياب واحتجاب بعضه عن بعض، ادراكاً واحداً فانما يحصل ذلك لان النفس وادراكنا النفسي ليس ذا ابعاد زمانية ومكانية. ولو كانت النفس ذات ابعاد زمانية ومكانية لتعذر ادراكها لذاتها وللأشياء الاخرى.

النظرية الثانية:

يرجع العلم الحضوري لكل فرد بذاته الى وحدة العالِم والمعلوم، اما العلم الحضوري لكل فردٍ بحالاته النفسية فيرجع الى تاثير العناصر الروحية بعضها بالبعض الآخر. وذلك لأن العناصر الروحية رغم كونها غير مكانية، لكنّها تؤثر وتتفاعل بعضها مع البعض الآخر بدون اي شك.

لقد اتخذت بحوث الفلسفة وعلم النفس تأثير وتفاعل العناصر النفسية بعضها مع البعض الآخر، كالعواطف والانفعالات والاشواق والقرارات والاحكام والأفكار، أمراً مُسلّماً، واضحى العلم الحضوري بهذه الحالات النفسية ناشئاً عن تاثير وتفاعل العناصر الروحية بعضها مع البعض الآخر. والتصور الذاتي أو «الانا» أحد هذه العناصر الروحية، وجرّاء تأثير واتحاد

غـيـر خـفـيـة على ذاتنا، وهذا الامـر المعلوم المشـهـود لدينا (كـمـا

هذا العنصر مع عنصر البصر والسمع واللّذة والألم وغيرها يحصل العلم الحضـوري بهذه العناصر. وتُنسب هذه النظرية الى بعض علماء النفس المحدثين.

ويتلخص ردّنا على هذه النظرية بما يلي:

أ ـ لم يتم التمييز بشكل واضح في هذه النظرية بين واقع «الانا» وتصور «الانا» بشكل سليم أيضاً.

ب ـ لم تُبيّن طبيعة اتحاد وارتباط الظواهر النفسية بالنفس بشكلٍ سليم.

ايضاح ذلك:

انّ اتحاد وارتباط أمرين بعضهما بالبعض الآخر يمكن ان نتصوره على نحوين، من الممكن ان نفترض انّ هذين الامرين لهما واقعان وجوديان مستقلان ويتحدان مع بعضهما البعض الآخر فحسب، وعلى افتراض انفصال هذا الاتحاد والارتباط يبقى هذان الامران ويذهب اتحادهما وارتباطهما فقط، نظير التأثيرات المتقابلة بين أجزاء الطبيعة والطبيعة. ومن الممكن ان يكون الارتباط والاتحاد عين وجود وواقع أحد الامرين بالنسبة الى الآخر، لا أن يكون لهما وجودان وواقعان يتسمان بالاتحاد والارتباط. وهذا اللون من الارتباط والاتحاد نظير ارتباط الفرع بالاصل والمعلول بالعلّة، فكل معلول بالنسبة الى علته الايجابية لا واقع له بالدرجة الاولى، بحيث يمكنه أن يتحد مع علّته بالدرجة الثانية. بل اصل وجوده وواقعه مع ارتباطه واتحاده أمرٌ واحد، وعلى حد تعبير صدر المتالهين وجوده وواقعه

تقدم في المقالة الثالثة) واحد خالص، ليس فيه اي لون من الاختلاط عين ارتباطه وانتسابه وتعلّقه بالعلة. وهذا اللون من الارتباط والاتحاد ارتباط من طرف واحد، وليس ارتباطاً واتحاداً من الطرفين. اي لا يمكن ان يكون هذان الامران بالنسبة الى بعضهما على حدٍّ سواء، وان يكون الارتباط والاتحاد بينهما على حدٍّ واحد، بل لابد ان يكون لاحدهما وجود مستقلٌ ومستغنٍ، ويكون وجود الآخر وجوداً ربطياً مفتقراً، خلافاً للقسم الاول الذي كان الاتحاد فيه متقابلاً من الطرفين. إن القراءة الشهودية العميقة لطبيعة ارتباط واتحاد الامور النفسية بالنفس يوضح بجلاء انّ هذا الارتباط ليس من القسم الاول، بل من القسم الثاني. فرؤية الأنا وسماع الأنا ولذّة الأنا ـ كما اوضحه المتن ـ بنحوٍ اذا حذفنا منها الأنا فلا ينحصر الامر بحذف الأنا وعدمها، وتبقى الرؤية بشكل عام. بل افتراض فصل النسبة وانعدامها يعادل افتراض عدم المنسوب اي عدم الرؤية.

النظرية الثالثة:

العالم عين المعلوم في جميع العلوم الحضورية على السواء، اي ان كل واحدة من الحالات النفسية والافكار والاحساسات عالِمٌ ومعلوم ايضاً وكل واحد منها يدرك ذاته. وقد اختار هذه النظرية كثير من الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين.

الاجابة على هذه النظرية أيسر واوضح لان:

أ ـ كل فرد يرى بوضوح انه وحدةٌ ترى وتسمع وتتالم وتلتذ.

والجزئية والحد الجسمي.

ب ـ كل واحد من هذه الحالات على اتصال واتحاد وارتباط وتعلق بواقعٍ آخر يسمى «الانا».

النظرية الرابعة:

انّ ملاك العلم الحضوري هو الحضور الواقعي للشيء لدى شيء آخر، وهذا الحضور الواقعي إنّما يتحقق اذا كان هناك وجودٌ جمعي، ولم يكن هناك بعد مكاني وزماني، حيث خصائص المادة.

ايضاح ذلك:

إنّ كل موجود ليس له وجود مكاني وزماني، وليس له ابعادٌ وامتداداتٌ وفواصلٌ، حيث مناط الانفصال والغياب (اي المجرد بالاصطلاح الفلسفي) من المحتم ان لا يبقى وجوده عليه ولا يخفى ايضاً وجود ما يتصل ويتحد به ذاتاً (القسم الثاني من الاتحاد الذي شرحناه سابقاً)، فهو قادرٌ على أن يعي ذاته وما يتصل به ذاتاً، فيجدها بالوجدان والشعور. وبعبارة أخرى: انّ ملاك العلم الحضوري هو ان لا يُحجب وان لا يغيب واقع المعلوم عن واقع العالِم، وانما يتحقق ذلك حينما لا تكون هناك ابعادٌ وامتدادات مكانية وزمانية، سواء أكان لواقع العالم والمعلوم وحدة حقيقية، كما هو الحال في علم النفس بذاتها شهوداً وحضوراً، أم كان المعلوم متحداً ومتفرعاً منه، كعلم النفس بآثارها واحوالها علماً حضورياً؛ إذن فكل واقع نحصل عليه بالعلم الحضوري ـ كما اتضح بيانه في المتن ـ إما انْ يكون عين وجودنا،

وحينما نلاحظ الاعمال، التي تقع في دائرة وجودنا، وتحصل بوعي وارادة، نظير «رؤيتي» و «سماعي» و «فهمي»، وجميع الاعمال التي تتم بواسطة قوى الادراك وادوات الفهم، سوف نجد انها صنف من الظواهر ترتبط ـ من حيث الواقع والوجود ـ بواقعنا ووجودنا، وتنتسب اليه؛ بالشكل الذي يكون فيه فرض انفراط النسبة معادل لفرض عدم هذه الظواهر؛ مثلا اذا حذفنا من المطابق الخارجي لكلمة «سماعي» الجزء الخارجي «ي»، او اذا فصلناه عن الكلمة فسوف لا يبقى مطابق خارجي لما تبقى من الكلمة، وهذا اللون من الافعال نشخصها بذاتها[٤]،

واما ان يكون مرتبة من المراتب اللاحقة لوجودنا. وقد اختار هذه النظرية المحققون من الحكماء المسلمين، وكان لصدر المتالهين الحظ الاوفر بينهم في دراسة هذا الموضوع.

٤ـ يحسب اغلب الذين لم يطلعوا على مناهج البحث في العلوم انّ المنهج الوحيد والأسلوب السليم لقراءة الوجود هو المنهج التجريبي. والنظرية التي يصح دراستها هي تلك النظرية التي يمكن تأييدها من خلال التجربة والأختبار، وما عدا ذلك يجب تصنيفه على عالم الفروض الخيالية. وحيث ان النظرية أعلاه لا تمتلك سنداً تجريبياً، لم تؤيد في المختبرات، ولا يمكن الاشارة إليها في الخارج عملياً؛ إذن لا ينبغي أن تُدرس وان تُقبل.

لا يمكننا فعلاً أن ندخل ميدان بيان أساليب ومناهج البحوث العلمية المختلفة. بل نقتصر في الاجابة على هذه المغالطة الطفولية في القول: ـ

إن افضل السُبل ـ كاجماع الباحثين ـ لدراسة الأمور العلمية والنشاطات

لا بشيء آخر، اي اننا نفهمها بذاتها مباشرةً، فسماعي بذاته هو سماع لي، ولم يكن في بداية حصوله ظاهرة مجهولة، ثم يحصل فهمها بواسطة التقاط الصورة، وانه سماعي المنتسب لي؛ اذن فالواقع الخارجي لهذا اللون من الافعال متحد مع ادراكها، اي انها تُعلم بالعلم الحضوري.

النفسية وتحديد طبيعتها ووجودها هو اسلوب المراجعة المباشرة للضمير الذاتي وللنفس، واذا كان هذا الاسلوب من القراءة مصحوباً بالادوات المنطقية والفلسفية المتكاملة فسوف يصل الى نتائج يقينية.

علماء النفس المحدثون يسمّون هذا الاسلوب من بين الاساليب المختلفة بالمنهج الباطني أو الاستبطاني أو الذهني أو المعرفة المباشرة.

يقول «فيليسن شاله» في فصل علم النفس من كتابه المنهج:

«حيث ان الاحداث المادية تشغل حيّزاً من المكان فهي تُعرف بواسطة الحواس، ويمكن لكثير من الناس ان يتعرفوا عليها، فالشمس يراها الجميع، والحرارة يحس بها الجميع. أما الأحداث النفسية ـ بحكم عدم وقوعه في المكان ـ فهي لا تعرف بواسطة الحواس انما الذي يكتشفها هو الانسان فقط، كما يحصل إثر الانفعال الداخلي من التعب الروحي، وكما هو الحال في الحكم والقرار الذي اتخذه، فانا بذاتي ووجداني فقط اكتشف واطلع على هذه الاحداث الروحية بشكل مباشر، والوجدان الذاتي فقط هو القادر على اكتشاف هذه الاحداث».

كما ان القوى[٥] والادوات، التي بواسطتها نمارس هذه النشاطات

٥ـ اتضحت حتى الآن ثلاثة الوانٍ من العلم الحضوري:

أ ـ العلم الحضوري للنفس بذاتها.

ب ـ العلم الحضوري للنفس بالفعاليات التي تحصل في دائرة وجودها.

جـ ـ العلم الحضوري للنفس بالقوى والادوات التي تقوم بواسطتها بهذه الافعال.

المسالة التي تستدعي ايضاحاً وتركيزاً هي:

انه لا يتصور اطلاقاً في مشاهدة الآثار والافعال (اللون الثاني)، ومشاهدة القوى والأدوات النفسيّة (اللون الثالث) لا يتصور انّ الذهن يعلم بهذين القسمين بشكل منفصل عن شهوده لذاته «الأنا»؛ وذلك لان هذه الظواهر من توابع ومراتب وجود «الأنا»، وهي متحدة بحسب الواقع والوجود مع واقع ووجود «الانا»، فهل ان وجودها عين الاضافة والنسبة، وفرض انقطاع وانعدامِ النسبة عين فرض انعدامها؛ فحينما يُشاهد الذهن رؤيته لذاته فهو انما يشاهدها بالنسبة الى الذات وبالاضافة اليها، ولا يحصل له شهودٌ مطلق، إذن فشهوده لرؤية الذات ملازم على الدوام لشهوده للذات.

لقد اعترضنا في هوامش المقالة الثالثة على إستدلال ديكارت المشهور (أنا افكر إذن انا موجود)، حيث استدل على وجود النفس بواسطة وجود الفكر؛ وقلنا أن الانسان يتعرف على ذاته قبل ان يتعرف على وجود الفكر

المعلومة بالذات، معلومة لدينا حين الاستخدام، لا اننا قد اكتشفناها

في ذاته، وديكارت ذاته الذي يقول أنا افكر فهو لم يعثر على التفكير المطلق، بل عثر على التفكير المقيد المنسوب الى الذات؛ إذن هو قبل ان يتعرف على تفكيره شهد وجود ذاته وتعرف عليه.

الغريب هنا أنّ بعض الباحثين الاوربيين وبعض الباحثين الايرانيين المطلعين على أبحاث «ابن سينا» حسبوا أنّ البرهان السينويّ المشهور لاثبات تجرد النفس «الانسان المعلق بالفضاء» مسانخ لبرهان ديكارت المعروف، وان ديكارت قد اشتق برهانه من ابن سينا. ان اعتبار هذين البرهانين برهاناً واحداً خطأ كبير؛ لأن ابن سينا دخل البحث بواسطة (القسم الاول من العلم الحضوري)، أما ديكارت فقد دخل البحث عن طريق شهود الآثار النفسية (القسم الثاني)، فاتخذ من الفكر واسطة وأساساً لاثبات وجود النفس.

والأغرب من ذلك انّ هؤلاء الباحثين لم يلتفتوا الى أن ابن سينا صرّح في «الأشارات» ببطلان اسلوب ديكارت وأوضح اسباب ذلك، فقد جاء في النمط الثالث من كتابه «الاشارات» بعد ان أوضح برهان «الانسان المعلق بالفضاء»، تحت عنوان وهم وتنبيه، قال:

«ولعلك تقول: إنما اثبت ذاتي بوسطٍ من فعلي فيجب إذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركةٌ او غير ذلك. فباعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزلٍ من ذلك، وامّا بحسب الامر الاعم فأن فعلك إنْ اثبتهُ فعلاً مطلقاً فيجب ان تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها، وان أثْبَتَّهُ فعلاً لك فلن تُثبت به ذاتك بل ذاتك جزءٌ

بوسائل اخرى، ثم استخدمناها. اننا نمارس نشاطات مدهشة ولطيفة حال الادراكات المختلفة في اعضاء الادراك، دون ان يكون لدينا علم بهذه النشاطات وبسماتها وآثارها وبالاعضاء التي نمارس بواسطتها هذه النشاطات، نظير تحريك وقبض وبسط العضلات المختلفة، بغية تحصيل الرؤية والسماع والشم وغيرها.

اشكال وجواب

على ان الكلام المتقدم يدفع السامع لاول مرة الى الاستفهام: اذا كان الانسان او اي كائن حي آخر يفهم ذاته وجميع اعضاء واجزاء وجوده فهماً حقيقياً، اذن لا حاجة حينئذٍ لبحوث العلماء البعيدة الاغوار والواسعة الارجاء!

ولكن ينبغي الالتفات الى ان حديثنا ينصب على العلم الحضوري، لا العلم الحصولي. فما اكدنا عليه سابقاً هو معرفة الانسان بالعلم الحضوري، وما يحصل عليه العلماء في ضوء دراساتهم علم حصولي[٦]،

من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مُثْبَتٌ بالفهم قبلك ولا اقل من أن يكون معه لا بك فذاتك مثبتة لا بك».

٦ـ يتضح الجواب على المغالطة اعلاه من خلال ما تقدم بيانه من خلط بين العلم الحضوري والعلم الحصولي. اتضح في ضوء ما تقدم أن العلم الحصولي يرتبط بجهاز خاص من اجهزة النفس وهو جهاز الذهن، واتضح

ومن هنا نحتمل ان جميع الفعاليات البدنية، التي يمارسها الكائن الحي، فعاليات ارادية وعلمية، حتى الفعاليات الحيوية والغريزية، كما تشهد كثير من الاحداث على صحة هذه الاحتمال. على اننا لا نمتلك فعلاً برهاناً يؤكد ذلك.

على اي حال، يلزمنا القول باننا نعلم بذواتنا وقوانا واعضاءنا المدركة وافعالنا الارادية بالعلم الحضوري. وقد قلنا فيما مضى (عبر المقالة الرابعة) ان المحسوسات موجودة بواقعها في الحواس، وهذا لون

ان هناك قوةً خاصةً تنتج العلم الحصولي. اما العلم الحضوري فهو لا يرتبط بجهاز خاص، ولا تتدخل قوة خاصة في العلم الحضوري، بل تحصل النفس بذاتها على واقع المعلوم. واتضح ايضاً ان الفلسفة والعلوم نتاج مجموعة نشاطات خاصة ترتبط بجهاز الذهن كالتصور والتصديق والتركيز والدقة والتفكير، وهي من صنف العلوم الحصولية، فلا علاقة لها بالعلوم الحضورية. من هنا فجهود الباحثين العلمية والفلسفية تنصبّ على العلم الحصولي، لا العلم الحضوري. انّ متابعات الباحثين امّا أن تاتي لاجل اشباع غريزة البحث عن الحقيقة، واما ان تاتي لاجل اشباع الحاجات المادية والافادة العلمية والتقنية، لكنّ غريزة البحث عن الحقيقة ترتبط بجهاز الذهن وتتطلب نشاطات ذهنية. اما الافادة العملية والتقنية فهي متفرعة ايضاً على الاستفادة والتركيز وسائر النشاطات الذهنية. والعلم الحضوري على كل حال لا يُغني عن متابعات العلماء الفلسفية والعلمية.

آخر من العلم الحضوري[٧]، رغم اختلافه عن سائر اقسام العلم

٧ـ هذا هو القسم الرابع من الاقسام الاربعة العامة للعلم الحضوري. وقد تقدم بيان الأقسام الثلاثة الأخرى (ادراك الذات ـ ادراك آثار وافعال الذات ـ ادراك القوى والأدوات التي بواسطتها تحصل هذه الآثار والأفعال).

وهذا القسم عبارة عن مجموعة خصوصيات مادية عن الواقع المادي الخارجي، التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس وتتحد بالقوى الحسية؛ نظير الأثر المادي الذي يظهر في الشبكية عند الرؤية، وتؤثر به الاعصاب البصرية، وتحوّله الى شكلٍ وصورةٍ خاصةٍ، وفق تركيبها وشروطها الخاصة.

يمثل هذا القسم ـ من زاوية من الزوايا ـ أهم اقسام العلم الحضوري؛ لان اغلب الصور الذهنية التي يتم حصولها وحفظها تحصل عن هذا الطريق، وعن هذا الطريق تحصل النفس على معلومات عن العالم الخارجي.

من هنا يتضح أنّ ما هو محسوس ابتداءاً وفي المرتبة الاولى هو عين الآثار المادية التي تحصل في اعصابنا عن طريق العين والأذن والانف وغيرها، وتتفاعل فيما بينها، وتضحي جزءاً من اجزاء بدننا. ونحن لا نحس بالعالم الخارجي بشكل مباشر على الاطلاق، بل تتم أحكامنا عن العالم الخارجي عن طريق الحواس، وبتدخل لون من التجربة والتعقل؛ وبحكم تعاملنا المستمر مع هذا التعقل والتجربة، التي نمارسها بشكل اوتوماتيكي، نغفل عن وجودها. وسوف نوضح لاحقاً ان اعتقادنا بوجود العالم الخارجي لا نحصل عليه عن طريق الاحساس بشكل مباشر، وليس امراً بديهياً، بل

الحضوري. ويجب الالتفات الى ان العلم الحضوري (الاقسام الاربعة) بذاته لايمكن ان ينتج علماً حصولياً، ومن هنا لابد من طلب العون في هذا المهم من محل آخر.

نعم؛ ان القوة[٨] التي وقفت على الظاهرة الحسية، وتوفرت على

يتدخل التعقل والتجربة في حصول هذا الاعتقاد. وسنفصّل ايضاح هذا الموضوع حينما نتحدث عن حدود الحسّ والعقل والعلم والفلسفة.

٨ـ إن عالم ذهننا او عالم صور الاشياء لدينا وليدُ جهاز، يمارس فعاليات مختلفة، لكي يخلق هذا العالم، ويمكننا ان نطلق على مجموعة هذا الجهاز اسم (الجهاز الادراكي).

اما الاعمال التي يمارسها هذا الجهاز فهي عبارة عن انتاج الصور الجزئية وحفظها والتذكير بها، والتجريد والتعميم، والمقارنة والتجزأة والتركيب، والحكم والاستدلال، وغيرهما. انّ الانسان ـ كما تقدم ـ يفتقر الى الذهن ابتداءاً، أي قبل ان يمارس هذا الجهاز فعاليته. وعلى أثر فعالية هذا الجهاز بقواه وجوانبه المختلفة يتشكل عالم الذهن. وعلينا هنا ان نتعرف على نقطة بداية فعالية هذا الجهاز؟ تبدأ فعالية هذا الجهاز من قوة خاصة ترتبط به تسمى في الفلسفة القوة الخيالية. ووظيفة القوة الخيالية هي انها حينما تتصّل مع اي واقع فسوف تلتقط عنه صورة، ثم تحولها للحفظ في قوة اخرى تسمى القوة الحافظة. من هنا فوظيفة القوة الخيالية هي تهيئة الصور الجزئية، وتحويل العلم الحضوري الى العلم الحصولي؛ وعلى هذا الاساس أُطلق على هذه القوة في هذه المقالة بقوة تبديل العلم الحضوري الى علم حصولي.

اجزاء الصورة الحسية، التي تحكم (كما تقدم في المقالة الرابعة) هي ذاتها التي تتوفر على هذه المعلومات، التي ليست منشأً للآثار الخارجية. اي ان هذه المعلومات تحصل لدى هذه القوة بالعلم الحصولي. اذن؛ فتهيأة العلم الحصولي مهمة هذه القوة، حينما تصل الى واقع الشيء وتتصل وترتبط به. ثم نلاحظ من زاوية اخرى ان ذواتنا (واقع الانا) واضحة لدينا في الوقت الذي تشهد تنوع الادراكات في داخلها (الحسية ـ الخيالية ـ الكلية ـ المفرد، المركب ـ والتصوري، التصديقي)، وهي واحد حقيقي «الانا»، (فانا انا)، و (انا ارى)، و (انا اسمع)، و (انا ادرك هذا المحسوس)، و (اجد هذا الابيض حلواً)، و (انا اتخيل)، و (انا احكم واصدق بهذا الحكم)، ومن هنا فهذه القوة (محولة العلم الحضوري الى علم حصولي) تتصل بنحو من الانحاء مع جميع هذه الادراكات الحضورية، ويمكنها تبديلها الى ظواهر لا اثر لها، فتصوغ منها علماً حصولياً. وهنا يجب علينا ان نتعرف على نقطة انطلاق فعالية هذه القوة، ومن اين تبدأ؟

الجذور الاولى للادراكات والعلوم الحصولية

يقع بصرنا لاول مرة على بُنية العالم الخارجي (على اننا نسوق هذا الحديث على نحو المثال، اِذ هناك مراحل حسية كثيرة قبل هذه المرحلة، خصوصاً الحس اللمسي)، فنتعرف في حدودٍ معينة على خواص

الاجسام المتنوعة. ولنفرض اننا شاهدنا سواداً وبياضاً (نأخذ السواد والبياض هنا على نحو المثال، ونقصد سمتين حقيقيتين من سمات الاجسام الحسية)، ولنفرض اننا شاهدنا السواد اولاً، ثم ادركنا البياض. وحينما ندرك البياض ندركه كمفهوم جردناه من الحس، اي نحفظه في ملف الادراك، ثم نعكف على ادراك البياض. وحينما نصل عبر الحركة الثانية الى البياض، لا نجد السواد، بينا كان موجوداً لدينا في بدء الحركة. وحينما ننتقل بالمعلوم الثاني، حيث يحل المعلوم الاول[٩]، نشاهد ان الثاني لا ينطبق على الاول، كما ينطبق الاول على

٩ـ المقارنة (التقويم) نشاط من الانشطة الذهنية، ويأتي ترتيبه بعد ممارسة القوة الخيالية لعملها بتبديل العلم الحضوري الى علم حصولي، وبعد ايداع صورتين على الاقل لدى القوة الحافظة. ورغم ان المقارنة لا تقتضي بالضرورة وجود صورتين؛ إذ من الممكن أن يقاس ويُقارن الشيء مع ذاته، لكن الذهن يتوفر على قدرة المقارنة والتقويم حينما يتوفر على صورتين حاضرتين لديه على الأقل. وبعد ان يتوفر الذهن على قوة الموازنة يمكنه ان يقارن بين الأمرين (مثال البياض والسواد الذي جاء في المتن) أو أن يقارن بين ذات الشيء الواحد (مثال الاسود والاسود الذي جاء في المتن)، وحيث ان المقارنة في هذه المرحلة تنصب على المفهومين، وليس لها نظر الى الخارج (وبلغة المنطق، مقارنة بالحمل الأولي لا بالشايع)، وتحصل الموازنة بين المفهومين البسيطين، وفي هذه الحالة يُصدر الذهن حكمه ايجاباً او سلباً بلا

نفسه. اي نلاحظ ان نسبة السواد الى السواد بشكل لا نجده في نسبة

واسطة، أي انه لا يحتاج في تصديقه الى «حد اوسط»؛ ومن هنا يتضح انّ اول التصديقات، التي يحصل عليها الذهن، ترتبط بعالم المفاهيم، لا بعالم الخارج (الحمل الاولي لا الحمل الشايع). ذهب بعض علماء النفس المحدثين الى أن أول الأحكام التي يصدرها ذهن الطفل ترتبط بخواص الأشياء الخارجية (ومن المحتم أن تكون حينئذٍ من قبيل الحمل الشايع لا الحمل الاولي)، على انهم يعنون من الخواص تلك السمات التي ترتبط باحساسات وميول الطفل (نظير هذا السكر حلو). والطفل في الحقيقة يبين في أحكامه الأولية قيمة الأشياء بالنسبة له، وبعبارة أخرى يبين منافعه من الأشياء، ان الاجابة على الاستفهام: ما هي الأحكام الاولية للذهن؟ خارجٌ عن هدف هذه المقالة، إنما الذي يرتبط بهدف هذه المقالة، هو ايضاح أن المفاهيم كالوجود والعدم والوحدة والكثرة، بل الضرورة والأمكان والامتناع تحصل للذهن بعد وصوله الى مرحلة الحمل والربط بين الشيئين «يعني يحمل شيئاً على شيء».

وحَسِب آخرون أن أول حكم يصدره الذهن، هو الحكم بوجود عالم الخارج. إلّا أن هذا المذهب يتعرض للنقد من عدة جهات، ولا أقل من نقده من زاوية أن الحكم بوجود عالم الخارج متفرع على تصور الذهن للوجود، وتصور الوجود ليس امراً فطرياً، ولا يتعقله الذهن عن طريق اي واحدة من الحواس. بل يحصل هذا التصور بعد أن يتوفر الذهن على «الحمل»، والحكم بين الشيئين؛ إذن يجب ان يتوفر الذهن على حكم واحد على

السواد الى البياض. ومن ثم فما نصل اليه هو حملٌ (هذا السواد سواد)، وعدم حمل، اي ان الذهن لا يجد النسبة القائمة بين السواد والسواد قائمةً بين السواد والبياض. وبعبارةٍ اخرى: ان الذهن اقام حكماً بين السواد والسواد، اوجد نسبة بينهما، لكنه لم يقم بعمل بين السواد والبياض، إلّا انه بحكم مشاهدته ـ في المرة الاولى او بعد تكرار الحكم الاثباتي ـ لنفسه ناسباً وحاكماً، يحسب انه في حال (عدم الفعل) قد قام بعمل، فيظن ان عدم وجود النسبة الاثباتية بين السواد والبياض نسبةً اخرى، تغاير النسبة الاثباتية، وحينئذٍ تظهر نسبة «العدم»[١٠]

الاقل، قبل ان يحكم بوجود عالم الخارج.

١٠ـ ان أحد الموضوعات التي يُركز عليها البحث في المنطق وعلم النفس هو: ايضاح ماهية القضية، وتحليل اجزائها التي تتالف منها كل قضية، سالبة كانت ام موجبة. وهناك نظريات وفروض كثيرة بشان ايضاح هذا الموضوع. ورغم ان هذه النظريات ليست لها قيمة منطقية وفلسفية كبيرة، لكن بعضها تضمّن تحديداً دقيقاً لنشاط الذهن وطريقته في ترتيب القضايا. وسوف ناتي هنا على طرح مجموع هذه النظريات لاولئك العارفين بالمصطلح المنطقي ويرغبون الاطلاع عليها، متجنبين بيان ما يمكن طرحه من اعتراضات عليها.

بدءاً نحاول الاحتراز عن اشتباه صغير وهو: أن ما يقصده المنطق وعلم النفس هو القضية الذهنية، واذا انصبّ الحديث على التعبير والأداء اللفظي

الخيالي، مقابل نسبة «الربط» الخارجي، وعندئذ تصاغ القضيتان: «هذا للقضية فـانما يُقصد ذلك بالتَبع والعرض، ويبقى المقصود بالذات هو القضية الذهنية.

هناك ثلاث نظريات بشأن القضيه الموجبة:

النظرية الأولى: تشتمل القضية الموجبة على أربعة أجزاء، الموضوع ـ المحمول ـ النسبة الحكمية ـ الحكم. اي أن الذهن يتصور الموضوع، والمحمول، والنسبة الاتحادية، والحكم، وحيث أن الحكم لون من الوان الفعل النفسي الناظر الى الخارج، فخارجية هذه النسبة متصورة ايضاً، ومثبتة في الذهن. ويمكن استنتاج هذه النظرية من كلمات ابن سينا وصدر المتالهين.

النظرية الثانية: تشتمل القضية الموجبة على ثلاثة اجزاء، الموضوع ـ المحمول ـ الحكم او النسبة الحكمية. وتصور الموضوع والمحمول كافٍ لكي يتهيأ الذهن لاصدار الحكم، فيحكم بالاتحاد بين الطرفين في ظرف الخارج، كما هو الحال في القضية اللفظية التي هي مرحلة التعبير عن المعاني الذهنية (زيدٌ قائمٌ)، فهذه القضية ليس فيها سوى ثلاثة أجزاء. فالحكم والنسبة الحكمية ـ وفق هذه النظرية ـ ليس امرين مستقلين، بل كلٌ منهما عين الآخر. وقد اختار اغلب المنطقيين المسلمين المتاخرين هذه النظرية.

النظرية الثالثة: تشتمل القضية الموجبة على جزئين، الموضوع والمحمول، فحينما يحكم الذهن بان (زيدٌ قائمٌ)، فليس لديه عنصرٌ نفسيٌ آخر مضافاً الى تصور زيد، وتصور القيام، بل لا يتعدى الامر ان يتصور الطرفين فيستحضرهما في وجدانه ويلتفت اليهما. والعلاقة في جميع القضايا

السواد سواد» و «هذا البياض ليس بسواد». والحقيقة في القضية الاولى الايجابية، بين المحمول والموضوع، هي ان يتحقق التلازم بين الوجود الذهني لهما، اي ان خطور اي واحد منهما يستدعي خطور الآخر، ويحصل هذا الامر بحكم قانون «تداعي المعاني».

والتلازم والتداعي بين التصورين الذهنيين يحصل مرةً بسبب المشابهة، واخرى بسبب التضاد، واخرى بسبب اتحادهما زماناً او مكاناً. مثلاً حينما نسمع باسم «حاتم»، فسوف نسمع بالكرم عقب ذلك، وحاتم والكرم يردان معاً الى اذهاننا. وهذه المعية تقتضي الاتحاد الذهني بين التصورين، وعادة ذهننا هي انه كلما تذكر حاتم او سمع باسم حاتم فسوف ينتقل مباشرةً إلى الكرم، والعكس صحيح أيضاً. وعلى هذا الاساس يتوفر ذهننا على قضية (حاتمٌ كريمٌ)، ونتخيل ان هناك امراً آخر في أذهاننا غير تصور حاتم وتصور الكرم.

من هنا فليس للقضية الموجبة سوى تصورين متلازمين متداعيين لأمرين، اذن فالقضية الموجبة تشتمل على جزئين (الموضوع والمحمول). وقد اختار هذه النظرية بعض علماء النفس المحدثين، الذين يذهبون مذهب الحسيين.

هناك خمس نظريات بشأن القضية السالبة:

النظرية الاولى: القضية السالبة كالقضية الموجبة وفق النظرية الاولى، تشتمل على الموضوع، والمحمول، والنسبة، والحكم. والفرق بين القضيتين، هو ان هناك امراً ثبوتياً ينتسب الى الموضوع والمحمول في القضية الموجبة،

هي ان القوة المدركة قامت بعمل بين الموضوع والمحمول، نسميه الحكم

وهناك أمرٌ عدمي ينتسب الى الموضوع ويرتبط به في القضية السالبة.

الاختلاف بين القضية الموجبة والسالبة ـ وفق هذه النظرية ـ ينحصر فقط في ناحية المحمول، وحقيقة قضية «زيدٌ ليس بقائم» تعادل قضية «زيدٌ لا قائم». ومفاد القضية السالبة وفق اصطلاح المنطق «ربط السلب». وليس لهذه النظرية انصارٌ معتدٌ بهم.

النظرية الثانية: تشتمل القضية السالبة كما هو الحال في النظرية الثانية بشأن القضية الموجبة على ثلاثة أجزاء، الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم. والفرق بين القضيتين من ناحية النسبة لا في ناحية المحمول؛ لانّ النسبة في القسمين، اما ان تكون ثبوتيةً، واما ان تكون سلبية. والقضية الموجبة تشتمل على نسبة ثبوتية، والقضية السالبة تشتمل على نسبة سلبية. وبعبارة اخرى، انّ الذهن يربط بين الموضوع والمحمول في القضيتين، انما يكمن الفرق في نوع هذا الارتباط، فهو في القضية الموجبة ارتباط وجودي وفي القضية السالبة ارتباط عدمي. مثلاً حينما نحكم ونقول «زيدٌ ليس بقائم»، فقد أقمنا ارتباطاً سلبياً وانفصالياً بين زيد والقيام، وحينما نحكم ونقول «زيدٌ قائم» فقد أقمنا ارتباطاً ثبوتياً واتصالياً بين زيد والقيام، وفي كلا الحالين ربطنا بين المفهومين ونسبنا احدهما للآخر. إذن فحقيقة القضية السالبة، لا تعني «ربط السّلب»، بل «ربطية السلب». وقد تبنى هذه النظرية بعض المناطقة المسلمين.

النظرية الثالثة: تشتمل القضية الموجبة والسالبة معاً على تصور

(هذا هو هذا). وحقيقة القضية الثانية انه لم يقم بعمل فيما بين الموضوع

الموضوع، وتصور المحمول، وتصور النسبة الحكمية، والحكم. والنسبة الحكمية في كلا الموردين ثبوتية واتحادية، انما الفرق بينهما في ناحية الحكم لا في ناحية المحمول ولا في ناحية النسبة؛ لان الحكم ـ وهو فعل نفسي ـ في كلا القسمين، اما ان يكون من قبيل الوضع و «الايقاع»، واما ان يكون من قبيل الرّفع و«الانتزاع». ايضاح ذلك:

ان الذهن في كلتا القضيتين الموجبه والسالبة، يحتاج الى تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة بين الموضوع والمحمول، والنسبة في كلا الموردين ثبوتية واتحادية، وليس هناك معنى للنسبة السلبية والانفصالية. انما يكمن الفرق في أن الانسان حينما يتصور مطابقة وعدم مطابقة النسبة الاتحادية (مرحلة الحكم والتصديق)، فهو ينظر الى عالم الواقع ونفس الامر. ففي القضية الموجبة نثبت في الذهن خارجية وواقعية هذه النسبة الاتحادية، وفي القضية السالبة نثبت في الذهن عدم خارجيّة وعدم واقعية هذه النسبة الاتحادية المتصوّرة. وبعبارة اخرى انه يحكم بالقضية الموجبة لوجود هذه النسبة الاتحادية في الواقع ونفس الامر، ويحكم بالقضية السالبة لعدم وجود هذه النسبة الاتحادية في الواقع ونفس الامر؛ إذن المفاد الحقيقي للقضية السالبة ليس هو ربط السلب، ولا ربطية السلب، بل هو «سلب الربط». وقد تبنى ابن سينا وصدر المتالهين هذه النظرية.

النظرية الرابعة: لا تشتمل القضية السالبة من حيث الاساس على النسبة، بل تشتمل على الموضوع والمحمول والحكم. فكما يتحقق في الواقع

والمحمول، لكنه حَسِبَ خلو وفاضه وعدم قيامه بعمل عملاً، وجعله ونفس الأمر ارتباط اتحادي بين الامرين حيناً (للانسان استعداد للكتابة)، ولا يتحقق حيناً آخر (الانسان ليس شجرة)، فالذهن ايضاً بغية ان يحكي عن الواقع ونفس الامر يصوغ قضايا تُقيم الارتباط في عالم الادراك بين الامرين (القضية الموجبة)، وحيناً آخر لا يقيم هذا الارتباط (القضية السالبة). فالقضية السالبة تشتمل على الحكم، لكنّها لا تشتمل على النسبة. وبعبارة آخرى ان الانسان يتصور في القضية الموجبة الموضوع والمحمول، ثم يربط بينهما ويقيم نسبة وارتباطاً في ظرف الذهن بين هذين الامرين. لكنه في القضية السالبة يتصور الموضوع والمحمول، ومن خلال الحكم الانتزاعي يفصل بينهما، ولا يقيم نسبةً وارتباطاً بينهما في ظرف الذهن. وليس لهذه النظرية انصار يعتدّ بهم.

النظرية الخامسة: تشتمل القضية السالبة على جزئين (الموضوع، المحمول). فبعد تصور الموضوع والمحمول في القضية السالبة (الانسان والشجرة)، يتوقف الذهن ولا يحكم بشيء، ولا يقيم نسبةً بين الموضوع والمحمول. لكن الذهن يحسب عدم حكمه في هذا المورد حكماً بالعدم، ومقابل مفهوم الرفض الذي يحكي عن حكم وجودي يصوغ مفهوم العدم الخيالي. ويفترض القضية السالبة كالموجبة مشتملة على الحكم والنسبة، وهذه النظرية هي مختار هذه المقالة.

تقوم هذه النظرية على اساسين:

الأول: لا تشتمل القضية الموجبة على اكثر من ثلاثة أجزاء (الموضوع

عملاً ثانياً مقابل العمل الاول («ليس» مقابل «الهوهوية»)، وحيث ان هذه القوة تعبر عن عملها، الذي هو الحكم، بصورة ذهنية: «هذا هو هذا» فهي تنسج صورة لفقدان العمل، بحكم كونها في مقام العمل، وتعبر عنه لكن هذه الصورة (بحكم صناعتها في ضوء الاولى) تنسب الى الاول (الربط ـ عدم «الربط»). وقد اكدنا في المقالات المتقدمة ان كل خطأ وامر اعتباري لا يوجد ما لم يضاف الى امر صحيح وحقيقي.

وبعد نسج هذين المفهومين (الربط، عدم الربط)، وعندما تلاحظ القوة المدركة سمة النسبة، حيث تقوم بين الطرفين، تنسب في القضية السالبة (نظير: هذا البياض ليس ذلك السواد) السلب الى الطرفين، وعن هذا الطريق ينفصل كل منهما عن الآخر، ويطرد كل منهما الآخر.

والمحمول والحكم)، وليس هناك ضرورة لافتراض النسبة الحكمية؛ لاننا نحس بالموضوع والمحمول في القضايا الحسية (التي هي أولى القضايا المدركة، نظير هذا البياض ابيض وهذا الابيض حلو)، والحكم هو فعل النفس أيضاً. ولكن ليس لدينا محسوسٌ مقابل النسبة الحكميّة؛ لأننا ليس لدينا حسٌ يدرك النسبة بين الأمرين. اذن يجب ان نقول ان القضية تتم بالموضوع والمحمول والحكم فقط.

الثاني: ان النفس في مورد القضية السالبة ـ كما اتضح في متن المقالة ـ لا تقوم بعمل، لا انها تقوم بعمل وهذا العمل نظير الوصل والربط او الفصل والقطع.

ومن هنا يظهر مفهوم الكثرة النسبية او «العدد»، وحيث ان القضية الموجبة خالية عن هذا المفهوم (الكثرة او العدد) فيسمها الذهن بـ«الوحدة». ومن هنا يتضح ان «الكثرة» مفهوم سلبي، و «الوحدة» سلب السلب. إلاّ ان سلب السلب يتطابق مع النسبة الايجابية «الربط»، ومن هنا تتحد نسبة الوحدة ونسبة الايجاب في المصداق.

في ضوء هذا التحليل الذهني نتوفر على ستة مفاهيم:

١ ـ مفهوم السواد.

٢ ـ مفهوم البياض.

٣ ـ الربط.

٤ ـ عدم الربط.

٥ ـ الكثرة النسبية.

٦ ـ الوحدة النسبية.

المفاهيم الحقيقية (الماهيات)، والمفاهيم الاعتبارية (غير الماهيات)

المفهوم ١، ٢ (السواد والبياض)، حيث ندركهما فهما ماهية، اي ذات الواقع الخارجي (مهما كانا فهما عين ما هما عليه)، وفي نفس الوقت الذي هما فيه ذات الواقع الخارجي فهما يختلفان عن الواقع الخارجي في ان للواقع الخارجي آثاراً مستقلة عن الذهن والادراك، لكن الماهية تفقد هذه الآثار، وهذا هو الفرق بين الماهية والواقع الخارجي، فالواقع له اثار خارجية، لكن الماهية تفقد هذه الآثار.

ومن هنا يمكن القول اننا ندرك كُنْهَ السواد والبياض، اي ان السواد والبياض مهما كانا في ذاتهما، هما عينهما لدينا. ولا نقول كما يقول السوفسطائيون، واصحاب نظرية الاشباح، لان هؤلاء يقررون: «ان السواد والبياض اللذين لدينا عين ماهما عليه» والفرق كبير بين القولين.

اما المفهوم الثالث «الربط» فهو مفهوم الحكم، والحكم ذاته ـ كما اوضحنا ـ فعل خارجي للنفس، وهو موجود في الذهن بواقعه الخارجي بين مفهومين ذهنين مثلاً. وحيث ان النسبة بين الموضوع والمحمول فوجودها عين وجودهما. ثم هو حاكٍ عن واقع خارجي (اي لا اثر له بالنسبة الى الخارج) من ناحية، ومن ناحية اخرى له في الذهن واقع مستقل، يمكن اتخاذه محكياً عنه[11].

١١ـ اوضحنا فيما تقدم النظريات المتعلقة بماهية القضية الموجبة. وبغض النظر عن النظرية التي نختارها من بين هذه النظريات هناك أمرٌ مسلّمٌ وقطعيٌ، وهو:

حينما نثبت المحمول للموضوع (زيدٌ قائمٌ)، فمضافاً الى تصور الموضوع (زيد)، وتصور المحمول (قائم)، هناك عمل آخر يمارسه الذهن. نسمّي هذا العمل بالحكم، او الاقرار والاذعان. وتتفرد النظرية الثالثة فقط، بالذهاب الى أن القضية الموجبة تشتمل على جزئين فقط، وتنكر وجود الحكم، لكن هذه النظرية ضعيفة جداً. وقد اقام المتاخرون من علماء النفس المحدثين ادلة

ومن هنا يمكن للذهن بسهولة ان يستخلص مفهوماً من هذه

كثيرة على بطلان هذه النظرية، واثبات ان الذهن يمارس مضافاً الى تصور الموضوع والمحمل لوناً من النشاط، وأطلقوا على هذا النشاط اسم الحكم والأقرار والأذعان.

إن تداعي المعاني ـ من حيث الأساس ـ هو غير الحكم، وعلله ومبادؤه غير علل ومبادئ الحكم. فكثيراً ما يحصل التداعي بين المعنيين بفعل التشابه أو التضاد او المجاورة، لكنه ليس بحكم، اي انه حكم على خلاف مقتضيات التداعي. مثلاً، من الممكن ان يكون في ذهننا تداعٍ بين تصور حاتم، وتصور الكرم، ويكون هناك تلازم في الوجود بينهما، لكننا لا نحكم في نفس الوقت بانّ حاتمَ كريمٌ، او نحكم بانه ليس بكريم، أو نحكم بعدم وجود مثل هذا الشخص في العالم. ويحصل أحياناً الحكم دون ان يكون هناك تداعي، نظير جميع الاحكام التي يصدرها الباحثون بشأن المسائل النظرية والعلمية بتوجيه من البرهان او التجربة. اذن فمن المسلم أننا حينما نثبت المحمول للموضوع (زيدٌ قائمٌ)، فمضافاً الى تصور الموضوع وتصور المحمول، يقوم الذهن بعملٍ آخر. وهذا العمل يتميز بين جميع النشاطات النفسية، وذلك بحكم توفره على ناحيتين، فهو انفعالي وحصولي وذهني من ناحية، وهو من ناحية اخرى فعلي وحضوري وغير ذهني.

ايضاح ذلك:

تتنوع الأمور النفسية ـ كما تقدم ـ الى نوعين.

الظاهرة، التي هي فعله، فيحكي عنه بصورة ذهنية، كما قلنا. وفي هذه

النوع الاول:

الصور الذهنية المرتبطة بجهاز الادراك الخاص، وهذه الصور انفعالية، أي ان القوة المدركة جراء تفاعلها مع واقع، وبحكم استعدادها الخاص تغيّر هذه الصور. وهي حصولية، أي انها تحكي عن واقع غير واقعها. وهي ذهنية، اي ان وجودها قياسي، وليس لها هوية غير كونها صورة شيء آخر، وتتميز هذه الصور عن بعضها وفق تميّز ما تحكي عنه. مثلاً، تصور الانسان وتصور الشجرة والفرس، ليس لها هوية محدّدة غير كونها صورة لشيء خارجي خاص، وتتميز كل صورة عن الاخرى في كون أحدها متعلقة بالانسان، والاخرى بالشجرة، والثالثة بالفرس.

النوع الثاني:

الأمور النفسية غير الذهنية. وهذا النوع يرتبط بسائر الاجهزة النفسية، اي ما وراء جهاز الذهن، نظير الارادة والشوق واللذة والالم وغيرها. وهذه الامور ليست صورة لشيء، فهناك فرق بين الارادة وتصور الشجرة في كَوْن الارادة امراً نفسياً، ولا يحكي عن شيء في الخارج. أما تصور الشجرة فهو يكشف لنا عن واقع الشجرة الخارجي. ثم ان هذه الامور حضورية وليست حصولية كما هو واضح. وهي فعلية على الغالب وليست بانفعالية.

والحكم له تلك الزاويتان، فهو من زاوية صورة تحكي عن الواقع ونفس

الحالة لا يمكن ان نضعه في عرض سائر الماهيات؛ لان ما يعد واقع له (الحكم ـ الفعل الذهني) ذهني، وليس خارجياً ذا آثار خارجية.

اما المفهوم الرابع (مفهوم عدم الربط) فهو ـ كما كررنا هذا القول ـ خطأ ضروري يتورط به الذهن، ويستخلص من حكم ايجابي «الربط»، اذن فهو على حد الحكم الايجابي ليس ماهية ولكن يمكن القول انه مستخلص من الماهية.

والمفهوم الخامس والسادس (مفهوم الكثرة والوحدة النسبية) فهما مستخلصان ـ كما عرفنا ـ من مفهوم عدم الربط، الذي ليس ماهية، لكنه يتكأ على الماهية.

اتضح في ضوء هذا البيان ان بعض هذه المفاهيم الستة ماهية،

الامر، وتكشف عن الوجود الخارجي لارتباط المحمول بالموضوع. ومن هذه الزاوية يجب ان نعدّه علماً حصولياً وصورة ذهنية وكيفية انفعالية. ومن زاوية أخرى نجد ان وجوده ليس بقياسي، وهو متميز (بحسب ذاته لا بحسب ما يحكي عنه) عن سائر الأمور النفسية، ومن هذه الزاوية نسميه إقراراً وإذعاناً وحكماً، ومن هذه الزاوية فهو فعل نفسي وليس صورة لامرٍ خارجي، بل يقف الى جانب الأمور النفسية الاخرى. وقد اطلق المحققون من المناطقة على هذا النشاط الخاص من زاويته الاولى، (التي هي انفعالية وحصولية وذهنية) مصطلح «التصديق». ومن الزاوية الثانية، التي هو فيها فعلي وحضوري وغير ذهني، سمّوهُ «الحكم».

كالسواد والبياض، اللذين يحكيان عن واقع خارجي، اي انهما عين الخارج، بفارق انهما ليسا منشأ للاثار. وبعض هذه المفاهيم ليست ماهيات، لانها تحكي عن امر ذهني، يتحد بواقعه مع الامور الذهنية. وهذا الواقع حكم، وهو واقع ذو جانبين، وبواسطته يمكن العثور على طريق لخارج الذهن. اذن فهذه المفاهيم رغم كونها ماهية لا تحكي عن الخارج، ولكن أثبت لها لون من سمة الحكاية، ومنحت اعتبار الكاشفية والحكاية عن الخارج. ومن هنا نطلق عليها اسم الاعتبارية[١٢].

نستنتج من البيان المتقدم: اولاً ـ تنقسم الادراكات الى قسمين: تصور، حكم. وهذا التقسيم عين تقسيم الادراك الى تصور وتصديق، وقد تقدم في المقالة الرابعة. ثانياً ـ تنقسم المفاهيم التصورية (الادراكات التصورية) الى قسمين: مهيات، اعتباريات.

عود على بدء

ومن ناحية اخرى، فنفسنا وقوانا وافعالنا النفسية حاضرة لدينا ومعلومة لنا بالعلم الحضوري، وتتصل وترتبط قوتنا المدركة بها، اذن لابد ان تكون قد شهدتها، والتقطت صورة عنها. وسوف تكون ماهية

١٢ـ ينبغي عدم الخلط بين هذه الاعتباريات، التي هي اعتباريات فلسفية وانتزاعية، وبين الاعتباريات الاجتماعية والاخلاقية (التي يأتي بيانها في المقالة السادسة)، والتي هي أمور أعتبارية ووضعية بحتة.

النفس وماهية القوى والافعال النفسية ـ بحكم كونها افعال وقوى النفس ـ حاضرةً بكنهها لدي القوة المدركة في هذا الادراك الحصولي (على اننا نعني هنا بادراك «الكنه» لا الاحاطة التفصيلية)، والنسبة بين الافعال والقوى وبين النفس سوف تعلم بالعلم الحصولي كما كانت معلومة بالعلم الحضوري. على غرار ادراك النسب بين المحسوسات، والعلم بها. وحينما نشاهد النسب فسوف نشاهد بالضرورة حاجتها الوجودية ولجوْها الى النفس، كما نشاهد استقلال النفس الوجودي ايضاً. وتتجلى عبر هذه المشاهد صورة مفهوم «الجوهر»(١٣) امامنا؛ لاننا نجد ان

١٣ـ تصور الجوهر والعرض لونان من الوان التصورات التي تحصل للذهن. والجوهر يعني الموجود المستقل عن المحل والموضوع، والعرض يعني الموجود الذي يتطلب محلاً وموضوعاً، فجميع الأجسام لها كمية ومقدار وشكل. ونحن نطلق على الجسم «الجوهر»، ونطلق على الكمية والشكل «العرض»، خذ مثلاً قولنا: هذه الورقة بيضاء، فالبياض نعتبره عرضاً، وذات الورق نعتبره جوهراً. لا يهمنا في هذه المقالة ان نجيب على الأستفهام التالي:

ما هو الجوهر وما هو العرض من بين الاشياء؟

وهل ان الجوهر والعرض متقابلان في الوجود وفي عالم الخارج، أم لا؟

فقد اختصت المقالة الثالثة عشرة من مجموع مقالات هذا الكتاب

النفس تتوفر على هذا المفهوم، الذي لو جردنا النفس منه فسوف

لمعالجة هذا الموضوع. انما الذي يهمنا في هذه المقالة هو ان نبحث عن منشا حصول هذين التصورين. فقد اتضح وفق سياق هذه المقالة ان لكل تصور عارضٍ على الذهن منشأ واقعياً، فما لم تنتهِ النفس الى واقع متصورٍ حضوراً لا يمكنها ان تصوغ هذا التصور. وحتى التصورات الوهمية ذات منشأ واقعي ايضاً، وترجع العناصر الاولية لهذه التصورات الى امور واقعية، ومن هنا يكون وقوع الخطأ عرضياً، وكل خطأ يستلزم صواباً، وكل وهم يستلزم حقيقة على الدوام. نأتي لنتعرف على منشأ ومنبع ظهور وحصول تصور الجوهر وتصور العرض، فما هو الواقع الذي ينبثق منه هذان التصوران؟

يحتل هذا الموضوع أهمية كبيرةً من زاوية الفلسفة وعلم النفس. وقلما وقع هذا الموضوع موضع الأهتمام من الباحثين، على ان علماء النفس المحدثين اطلّوا اطلالات متفاوتة حول هذا الموضوع. وسنبين في هذه المقالة لأول مرة، وبمنظارٍ دقيق اسلوب ظهور هذين التصورين.

نحن لا نوافق ـ كما تقدم في مطلع هذه المقالة ـ على نظرية العقليين الذاهبة الى وجود مجموعة من التصورات الفطرية، ومن هنا ينبغي ان نبحث عن موضوع تصور الجوهر، وتصور العرض خارج اطار المذهب العقلي. مضافاً الى ان الجوهر والعرض ـ كما هو واضح ـ لا يمكن تصنيفهما على الوجدانيات، اي الظواهر النفسية الخاصة، كالارادة والحب والبغض؛ إذن لا يمكن تفسير هذين التصورين على أساس الوجدان الذي نحس من

تتلاشى كل هذه القوى وافعال القوى، فضلاً عن النفس ذاتها، ونرى خلاله بمجموعة التصورات المرتبطة بالحالات النفسية. يبقى امام أنصار المذهب الحسّي طريقان: احدهما، ان يتّجهوا صوب الحس الخارجي لتفسير هذين التصورين، والآخر ان يعتبروا كلا هذين التصورين وهماً محضاً. لكنّ كلا هذين الطريقين لا يمكن الاعتماد عليهما.

أما طريق الحواس الخارجية، فرغم ان حواسنا تنصبّ على العوارض والظواهر، واننا ندرك جميع الاعراض الخارجية عن طريق الحس، فنحس من الجسم باللون والشكل والطعم والكمية، ونمتلك احساساً عن البياض والكروية والحلاوة والمقدار. لكنّ عرضية هذه المدركات، والتي هي عبارة عن حاجتها الوجودية الى المحل والموضوع لاتاتينا عن طريق الاحساس؛ فاذن لا يمكن ان نعدّ الاحساس بهذه العوارض منشأً لظهور مفهوم العرض في اذهاننا. وبعبارة اوضح أننا لا نتحدث عن مفهوم اللون والشكل والمقدار، وأمثال ذلك، وعن منشا هذه المفاهيم، انما نتحدث عن مفهوم العرضية، الذي هو الحاجة الوجودية للمحل، ولا شك ان هذا المفهوم، مفهوم مستقل، ويعرض الذهن لذاته.

واما ان نعد هذه المفاهيم وهماً محضاً، فهي ليست كذلك، لانّ:

أ ـ هذه المفاهيم حقائق، وليست أوهاماً، كما سيأتي ايضاح ذلك في المقالة الثالثة عشرة.

ب ـ لا يمكن ـ كما يوافق على ذلك الحسيون وجميع علماء النفس ـ ان يكون هناك تصورٌ موهوم محض، ولا يتضمن ايّ حقيقة. فانّ الاوهام

من طرف آخر حاجة القوى والافعال، فندرك ان هذه الحاجة تستلزم

تحصل على الدوام نتيجة التركيب أو التحليل الخاطئ للمفاهيم الحقيقية الوجودية أو العدمية؛ خذ تصور الغول والعنقاء وغيرها من المفاهيم الوهمية التي تحصل في الذهن فهذه المفاهيم تحصل جراء تحوير يقوم به الذهن في التصورات الحقيقية. ونستطيع مع قليل من التأمل العثور على التصورات الحقيقية الاولية، التي انبثقت منها هذه التصورات الوهمية. اما تصوّر الجوهر والعرض فهو فلا يسانخ هذا اللون من التصور؛ إذ انَّ العرضية تعني الحاجة الوجودية للمحل، ونستطيع ان نجد لكل جزء من اجزاء هذا المفهوم منشأً حسياً إلاّ مفهوم الحاجة. الامر الذي يمكن قوله هنا هو: ان تصور الجوهر (الذي هو عبارة عن الاستقلال الوجودي للشيء عن المحل والموضوع) يحصل جرّاء قياسه على تصور العرض (الذي يعني الحاجة الوجودية للشيء الى المحل والموضوع)؛ لأن الاستقلال وعدم الحاجة، يعني مفهوماً مركباً من أمرين (العدم + الحاجة). لكن الاستفهام يبقى قائماً: كيف يحصل تصوّر العرض ذاته الذي يتضمن مفهوم الحاجة؟

والحقيقة هي: انّ واقع الجوهر والعرض، اي الجوهرية والعرضية، وبعبارة اخرى واقع الاستقلال الوجودي وواقع الحاجة نشهدهما في داخل انفسنا، وهذا الشهود الباطني الذاتي، هو منشأ هذين التصورين. وقد قلنا، فيما تقدم عبر بيان مناط وملاك العلم الحضوري، ان واقع الامور النفسية وواقع حاجتها الى النفس امرٌ واحد. فنحن لا يمكننا ان نرى هذه الامور مستقلة ومنفصلة عن حاجتها وتعلّقها بالنفس. من هنا يتضح ان

وجود امر مستقل، ونذعن بهذا الحكم بشكلٍ عام.

منشأ ظهور هذين التصورين ينبع من هنا؛ وبعد هذه المرحلة يتخذ الذهن من هذين المفهومين اساساً ليبسطهما ويعممّهما على عامّة الموجودات.

من الممكن ان يحسب البعض ان منشأ ظهور هذين التصورين هو الاحساس الخارجي؛ حيث نلاحظ احياناً امرين ماديين في عالم الخارج يستند احدهما على الآخر، كما هو الحال في الحجارة الصغيرة، التي تستقر على الحجارة الكبيرة، او الأطلاقة النارية التي نمسكها بأيدينا، او الأنسان القائم على وجه الارض. وجراء تكرر التجارب والمشاهدات نلاحظ انّ الحجارة الصغيرة، أو الأطلاقة النارية حينما نسحب عنهما الكبيرة أو اليد فسوف يهويان الى الارض. إذن سوف نحس بحاجة أحد هذين الأمرين الى الآخر، بعد ذلك يقوم الذهن بتوسعة وتعميم هذا المفهوم، ويصوغه بشكل ادق، ويستخدمه في مورد الجسم والشكل مثلاً. اذن فظهور هذين التصورين يرجع الى منشأ حسّي وتجريبي.

ينشأ هذا الحسبان، جراء عدم الدقة في تشخيص حدود الحس. ومن ثمَّ لم يُعرف ان المحسوس في المثالين، هو تصور الجسمين، وتصور السقوط، وتصور سقوط الجسم الثاني اثر سحب الجسم الاول. واما الحاجة فهي غير قابلة للأحساس ولا يمكن للحسّ ان يترك تصوراً عن الحاجة في الذهن.

ان بحثنا هنا ينصب على تصور الجوهر والعرض. اما البحث حول:

هل اثبات وجود الجوهر في الخارج من مهمات الحس ام لا؟

وما هو الطريق الذي يتم لنا من خلاله الاذعان بوجود الجوهر الجسمي

وعلى هذا الاساس نحكم على المحسوسات (التي لم نعرف حتى الآن ما يقف خلفها) بالعرضية، ونثبت لجميعها موضوعاً جوهرياً، وتتحول جميعها دفعة واحدة الى اوصاف، اي اننا كنا نرى حتى الآن الوضوح والظلام والبرودة والحرارة، ومن الآن فصاعداً ندرك الواضح والمظلم والبارد والحار، والانتقال الى قانون العلية والمعلولية الكلي يبدأ من هنا ايضاً [١٤].

في الخارج؟

وما هو حدود دور المبادئ الحسّية وغير الحسّية في هذا الاذعان؟

فهذا بحث مستقل سنتناوله حينما نتحدث عن حدود الحسّ وحدود العقل.

١٤ـ ان دراسة موضوع العلية من القضايا التي احتلت مركزاً مهماً في الفلسفة والعلوم القديمة والحديثة. والعلّية والمعلوليّة من الامور التي يملك كل انسانٍ تصوراً عنها. مثلاً حينما يأخذ الانسان بيده العصا ويحركها، فسوف تتحركُ يده والعصا في آن واحد. فهاتان حركتان، ورغم وقوعهما في زمان واحد، وليس هناك تقدّم زماني لاحداهما على الاخرى، لكن الانسان يعدُّ إحداهما منتجاً، والاخرى نتيجة، ويقول في مقام التعبير: «تتحرك العصا على أثر حركة اليد»، اي ان حركة العصا معلول لحركة اليد. واذا قال قائلٌ: «ان حركة اليد تحصل جراء حركة العصا» فالجميع يعدّون قوله خطأ.

هناك بحوث كثيرة حول العلية والمعلولية واقسامهما، نظير البحث

وبعد هذه المرحلة تأخذ القوة المدركة بادراك مفردات ونسب وتركيب حول الاسئلة التالية:

هل للعلّية والمعلولّية واقع، وهل ان نظام الوجود نظام علّيٌ ومعلوليٌّ أم لا؟

هل ان ترتب المعلول على العلة ضروري ويستحيل تخلفه، أم لا؟

هل يُشترط ان يكون المعلول متزامناً مع العلة، أم لا؟

من الواضح لدى المطلعين على الفلسفة والعلوم ان هذه البحوث، وسلسلة أخرى من البحوث التي ترتبط بموضوع العلّية تحتل الأهمية الاولى في تاريخ الفلسفة والعلوم، وقد خصص كتابنا هذا مقالة مستقلة (المقالة التاسعة)، لدراسة هذا الموضوع.

انما الذي يرتبط بموضوع البحث في مقالتنا الحاضرة، هو الأجابة على الاستفهام التالي:

من اين يحصل تصور العلية والمعلولية لدى الذهن، وما هو سبيله؟

وبصدد الأجابة على هذا الأستفهام، هناك ثلاثة نظريات:

النظرية العقلية، النظرية الحسية، النظرية المختارة لهذه المقالة.

النظرية العقلية:

ذهب العقليون ـ كما تقدم كراراً ـ الى فطرية وذاتية بعض المعقولات، وقد اوضحنا في مطلع هذه المقالة، بطلان هذه النظرية بشكل كامل، واثبتنا ان تصور اي شيء بدون أن تتوفر القوة المدركة على واقعيته امرٌ غير ممكن.

وتحليل المحسوسات والمتخيلات، على ان بيان هذه النشاطات تفصيلياً امر

وان الذهن الانساني ـ في بدايته ـ لوحةٌ لا رسم عليها، وجميع التصورات تحصل للذهن جرّاء تعامل القوة المدركة مع الوقائع. ان نظرية العقليين لا يمكن قبلوها في جميع تفاصيلها، ومن هنا لا نجد انفسنا مضطرين للبحث في تفاصيل ما طُرِح، ونقله ونقده. وقد ذهب «عمانوئيل كنت» الى فطرية بعض المعقولات، من ضمنها العلية والمعلولية، فقدم تفسيرات خاصة بهذا الصدد. وقد عدّ «كنت» العلية والمعلولية في لائحة مقولاته الاثنتي عشرة، التي ذهب الى انها امور عقلية وفطرية.

النظرية الحسية:

تقوم هذه النظرية على أساس ان تصور العلّية والمعلولية يرد الذهن عن طريق الحس. وقد تبنى هذه النظرية بعض الحسيين وجميع الماديين، وقد قال «جون لوك» ـ كما نقل المرحوم فروغي ـ:

«حيث اننا نلاحظ حدوث التغييرات في اوضاع الاشياء، ونلاحظ ايضاً ان هناك اشياءاً اخرى تُحدث على الدوام هذه التغييرات، اِذن نُسمي هذه التغييرات معلولاً، ونطلق على الاشياء التي تُحدث هذه التغييرات علّةً. وبواسطة هذا الطريق يحصل لدينا تصور الخلق والابداع والتغيير».

ان خلل هذه النظرية واضحٌ؛ لانها جاءت جراء فقدان الفهم العميق لحدود الحس. فنحن نشاهد الظواهر والاحداث والتغييرات والتحولات،

خارج عن حدود امكانياتنا. نعم يجب الاخذ بنظر الاعتبار بشكل عام

التي تطرأ عليها في عالم الخارج، بواسطة حواسنا، وحيث اننا ندرك الزمان، فمن المحتم ان ندرك تقارن او تعاقب هذه المحسوسات. ولكننا لا نشاهد ما أسماه «جون لوك» (معطي التاثير ومدرك التاثير)، فهو امرٌ لا يخضع للحسّ؛ فنحن نشاهد بواسطة حواسنا ـ على سبيل المثال ـ النار والفلز (على اننا نحس بعوارضهما لا بشيء اخر)، ونشاهد تماس الفلز بالنار، ونشاهد الحرارة وامتداد الفلز ومقارنة امتداد الفلز لتسليط الحرارة عليه، إلّا اننا لا ندرك بواسطة ايٍّ من حواسنا العلية والتاثير. نعم يمكننا بمعونة التجربة والحس ـ بحكم توفرنا على تصور عن العلة والمعلول بواسطة طريق آخر، وبحكم ايماننا بضرورة وجود علة ومؤثر في كل حادث ـ اكتشاف العلل الخاصة للمعلولات الخاصة، وفهم علاقات العلة والمعلول بين الاشياء. لكن بحثنا في تحديد السبيل والطريق الذي يتم بواسطته تصور العلية والمعلولية ابتداءاً، وهما أمران لا يخضعان للحس.

لقد وعى السلف من الحكماء عدم خضوع العلية والمعلولية للحس، فقد جاء في الفصل الاول من المقالة الاولى من (الهيات الشفاء) لابن سينا، وهو يتحدث عن موضوع الفلسفة الاولى، وهل يمكن اعتبار العلة على الأطلاق موضوعاً للفلسفة الأولى، تبحث عن احواله واعراضه؟ فقال:

«انّه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع، وذلك لان موضوع كل علم هو امرٌ مسلّم الوجود في ذلك العلم، وانما يبحث عن احواله ... وايضاً فان العلم بالاسباب المطلقة حاصلٌ بعد العلم باثبات

النقاط الثلاثة التالية:

الاسباب للامور ذوات الاسباب، فإنا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقاً بما يتقدمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان ها هنا سبباً ما. واما الحس فلا يؤدي إلّا الى الموافاة وليس اذا توافا شيئان، وجب ان يكون احدهما سبباً للآخر».

وهناك باحثون محدثون اعترفوا بهذه الحقيقة، في ضوء درسهم الدقيق لحدود الحس، وهذا الفريق من الباحثين هم بعض اتباع المدرسة الحسيّة. وفي ضوء ما اعترف به هذا الفريق من عجز الحس عن ادراك العلية والمعلولية في الاشياء، وعلى أساس قواعدهم الخاصة في تحديد واقعية الأشياء، وان الامر الواقعي هو الامر الذي يمكن تفسيره على اساس الحس والتجربة، انتهى هذا الفريق من الباحثين الى الشك في واقع العلية والمعلولية.

وعميد هذا الفريق هو المفكر الانجليزي الحسي الشهير «دافيد هيوم». وفي ضوء ما نقله المرحوم فروغي، قال «هيوم»:

«حينما نعالج الموضوع معالجة فلسفية نجد ان الاعتقاد بعلاقة العلية ليس ضرورياً، إذ اننا حينما نشاهد حجراً متحركاً يصطدم بحجر ساكن، ونشاهد تحرك الحجر الساكن، نعد الحجر المتحرك علّة لحركة الحجر الساكن. لكن هذا الاعتقاد حصل لدينا جراء التجربة، ولا يحكم العقل قبل هذه التجربة بوجوب حدوث هذا المعلول عن هذه العلة، وليس هناك موردٌ نستطيع فيه ان نكتشف قانون العلّية بوصفه

١ ـ حيث ان قوتنا المدركة يمكنها اعادة النظر بشكلٍ مستقل في ما

قاعدة عقلية دون ان تكون هناك تجربة في البين، والتجربة لا تعطينا سوى تعاقب الامرين، ولا تستطيع ان تحدد لنا أسباب هذا التعاقب.»

ويقول ايضاً:

«ليست لدينا اية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرةٍ عن اشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الاحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض. وليس في وسعنا النفوذ الى سلسلة هذا الارتباط، وانما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد انه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فان الاشياء تتحد بالضرورة في الخيال.»

اما أتباع المادية الديالكتيكية فقد تابعوا النظرية الحسية، وادعوا ان التصور الحقيقي هو التصور الذي يحصل عليه الانسان عن طريق الحس، هذا من زاوية، ومن زاوية اخرى ذهبوا الى واقعية العلية والمعلولية؛ ومن هنا حاولوا متشبثين بكل قوة لاثبات حسية العلية والمعلولية.

يقول الدكتور «اراني» في كتيبه «المادية الديالكتيكية» الصفحة ٣٢:

«إنّ قانون العلة والمعلول اصل حقيقي لدينا؛ لأن التجربة والخبرة تثبت صحة هذا القانون، والتجريبيون لا يعدّون هذا القانون حقيقةً، ولا يُشخصون بين ظاهرتي العلة والمعلول وجود علاقةٍ، بل يقررون انهم لا يرون سوى تتابع ظاهرتين، واحدةٍ بعد الاخرى، ومن الممكن ان لا يحدث هذا التتابع مرةً واحدة. فمن الممكن ان يؤدي تسليط النار على البدن الى الاحتراق، ولكن من الممكن ايضاً ان تحترق اليد

ادركته، فهي قد نظرت الى النسب التي وجدتها اولاً قائمة بين مفهومين

اولاً ثم توجد النار. وجوابنا ينطلق من محكّ هذا القانون؛ فحيث ان قانون العلة والمعلول قد صدق عملياً في جميع القضايا وفي كل المراحل، ولم يحصل له استثناء وفق خيال السادة التجريبيين، اذن فهو صحيح».

ويقول في الصفحة ٤٤:

«ان لدينا ملايين القضايا التي تصدق فيها العلة والمعلول منذ بداية تاريخ التمدن البشري حتى اليوم، ونواجه في حياتنا اليومية قضايا العلة والمعلول آناً بعد آن. فما هو الباعث لكي نلغي صحّة الامثلة الوافرة لقانون العلة والمعلول، ونركل تكامل العلم بأرجلنا على أملٍ ان تنبت النبتة الخضراء من زجاج المصباح، فيحصل الاستثناء. لكن المثالي جلس منتظراً وقوع هذا الاستثناء، واذا اصاب دماغه سهمٌ فسوف لا يَعُدّ هذا السهم علّةً لقتله».

ان هؤلاء السادة خلطوا بين مسالة ضرورة ترتب المعلول على العلة او امتناع تخلف المعلول عن العلّة ومسالة تقدم وتأخر وتقارن العلة والمعلول زمانياً وبين مسألة: هل الحس والتجربة قادران على ادراك العلية والمعلولية ام لا؟ فقد خلطوا بين هذين الموضوعين علموا ام لم يعلموا. مضافاً الى انهم لم يفهموا أو لم يريدون ان يفهموا ان ما نصادفه في حياتنا اليومية عن طريق الحس والتجربة هو التعاقب وتقارن الاحداث، لا العلّية والمعلولية. وما دفع التجريبيين لكي يشكّون في واقعية قانون العلّية هو التعمق الكافي في تعيين

نظرة استقلالية، فصاغت ازاء كل نسبة مفهوماً او عدة مفاهيم مستقلة.

حدود الحس والتجربة. فالتجريبيون آمنوا باصالة الحس والتجربة، ولم يبتغوا ان يصوروا غير المحسوس محسوساً؛ ومن هنا شكوا في حقيقة قانون العلية. والحق اذا كنّا ممن يؤمن بأصالة الحس، وممن لايريد ان يتكلم جُزافاً فليس هناك وجهٌ لكي نعدّ قانون العلّية امراً واقعياً في ضوءه.

نظرية هذه المقالة:

تقوم نظرية هذه المقالة على الايمان بواقعية قانون العلّية، وقد تكفلت المقالة التاسعة بيان هذا القانون، وردِّ الشبهات التي اثيرت حوله قديماً وجديداً. كل علم حصولي ـ وفق النظرية العامة التي طرحت في مطلع المقالة ـ مسبوق بعلم حضوري. وما لم يستحضر الذهن النموذج الواقعي لشيءٍ ما لا يمكنه ان ينسج تصوراً عنه، سواءٌ أعثر على هذا النموذج داخل ذات النفس، أم وصل اليه عن طريق الحواس الخارجية. يعثر الذهن ابتداءاً على نموذج العلة والمعلول في داخل النفس فينسج تصوراً عنه، ثم يقوم بتعميم هذا التصور وبسطه. ان النفس ـ كما تقدم ـ تشهد ذاتها وآثارها وافعالها ايضاً، كالافكار والتخيلات، وهذا الشهود يتم بطريق حضوري لا حصولي، اي ان النفس بواقعها تشهد عين واقع هذه الآثار؛ وحيث ان المعلولية عينُ واقعية ووجود هذه الآثار، اذن فادراك هذه الآثار عينُ ادراك معلوليتها. وبعبارة اخرى ان النفس تشهد ذاتها بالعلم الحضوري، كما تشهد آثارها وأفعالها، وتشهد ان هذه الآثار والافعال متعلقة الوجود بها،

وعبر هذه الجولة والنشاط الذهني تدرك القوة المدركة مفاهيم (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة) ابتداءً وهي مضافة (وجود المحمول للموضوع) (عدم المحمول عن الموضوع) (وحدة الموضوع والمحمول) (كثرة الموضوع والمحمول في القضية السالبة)، ثم تتصورها مستقلة، وبلا اضافة (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة)، وكذلك الحال في سائر المفاهيم العامة والخاصة، حيث انها اعتبارية[١٥].

وهذا الادراك والشهود عينُ ادراك المعلولية. هذه خلاصة نظرية هذه المقالة، على ان ايضاحها الكامل يستدعي ايضاح حقيقة قانون العلة والمعلول فلسفياً وبرهانياً، وقد تكفّلت المقالة التاسعة هذا الايضاح.

١٥ـ تم ايضاح ـ وفق منهج هذه المقالة ـ طريق حصول مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة، ومجموعة مفاهيم أخرى كالعلة والمعلول والجوهر والعرض، وهي جميعاً مفاهيمٌ عامة.

لقد فسر حكماء اوربا العقليون حصول مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة عن طريق عدٍّ هذه المفاهيم مفاهيماً فطرية، وقد اوضحنا فيما تقدم بطلان هذا الاتجاه. لكن الحسيين فسروا هذه المفاهيم عن طريق الحس الداخلي (الوجدان). يقول جون لوك، كما نقل المرحوم فروغي: ـ «ينقسم التصور الى قسمين بسيط ومركب. يحصل التصور البسيط بواسطة الحس الخارجي، او الفكر (الحس الداخلي او الوجدان) ... التصورات البسيطة التي تحصل عن طريق الحس هي عبارة عن تصور الادراك والارادة والقدرة

٢ ـ كما هو ملحوظ في النقطة الاولى، يمكن للقوة المدركة ان تسير من القضية لتصل الى المفرد، كما يمكنها ان تمارس هذا السير قهقري، فتبدأ من المفرد لتنتهي الى القضية. من هنا فكثير من مفرداتنا التصورية هي قضايا من حيث الاصل، وكثير من القضايا هي مفردات تصورية في الاصل.

٣ ـ اتضح في ضوء النقطة الثانية ان لدينا تحليلاً وتركيباً في مجال

والوجود والوحدة والألم واللّذة ونظائرها».

بَدَهيٌّ ان قياس الوجود والوحدة على الامور النفسية والوجدانية كالادراك والارادة والقدرة واللذة والألم قياس خاطئ؛ لأن تصور الأدراك والأرادة و ... يحصل عن طريق شهود الانسان بحسب وجدانه لظاهرة نفسية خاصة في داخله، فيجد شهوداً ظاهرة هي الادراك، واخرى هي الارادة، واخرى هي اللّذة، وهكذا ... وكل واحدة من هذه الظواهر نفسية ولا تصدق على الامور غير النفسية، ثم ان الذهن وضع لكل واحدة من هذه الظواهر مفهوماً خاصاً، لا يصدق على غيرها من الظواهر النفسية، كما لا يصدق على الامور غير النفسية الاخرى. ومن الواضح جداً ان الانسان لا يعثر في وجدانه وداخله على اي ظاهرة خاصة كعنوان الوجود او الوحدة، وكل واحد منا يعرف بالبداهة ان مفهوم الوجود والوحدة مفهوم شامل لكل الظواهر الداخلية والخارجية؛ ومن هنا فمفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة، التي هي مفاهيم عامة، لا يمكن ان تقاس على مفهوم الادراك والارادة وسائر الامور النفسية الخاصة.

التصورات. والامر كذلك في مورد التصديقات ايضاً.

حينما نقول للمرة الاولى، مثلاً: السواد سواد، السواد ليس بياضاً، فقد اذعنا بهذه الامور، وصدّقنا بـ:

أ ـ لا يأتي السلب والايجاب (النفي والاثبات) معاً على قضية واحدة، ولا يرتفعان معاً عن قضية واحدة (قانون امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما).

ب ـ كل شيء ثابت ذاته لذاته.

جـ ـ كل شيء لا يقبل سلب ذاته عن ذاته.

د ـ لا يوجد العرض بلا موضوع.

هـ ـ لا يوجد المعلول بلا علة.

ومجموعة بديهيات اخرى، وسوف تتجلى هذه النقطة بشكل اكبر في ما يأتي من بحوث [١٦].

التحليل اسلوبٌ آخر

يمكن دراسة تكثر الادراكات باسلوب آخر؛ لان المعلومات الحصولية ـ كما تقدم في المقالة الرابعة ـ تنقسم الى قسمين: تصورية وتصديقية.

١٦ـ سيأتي في نهاية هذه المقالة تحليل مفصلٌ نسبياً حول هذه البديهيات، التي يُطلق عليها مصطلح البديهيات الأولية التصديقية، وذلك حينما ينصبّ الحديث على (التحليل التصديقي).

القسم الاول «التصورية»

نكتفي غريزياً في المفاهيم الجزئية بمجرد الحس والمشاهدة، فحينما يطرح علينا مثلاً مفهوم هذا الكرسي الجزئي، فسوف نكتفي بالاشارة فقط الى كرسي في الخارج. لكننا لسنا كذلك في مجال المفاهيم الكلية؛ لاننا نلاحظ في مورد كثير من المفاهيم وجود مفاهيم اخرى، لا يمكن فكها وعزلها عن المفهوم الذي نختاره. واذا فرضنا فكها وعزلها، فسوف لا يبقى المفهوم على قيد الحياة؛ خذ مفهوم الكرسي مثلاً، فللكرسي شكل خاص، ولون، وحجم، واتقان فني، ومصنوع من الخشب، فهو مفهوم مركب من مجموعة مفاهيم، واذا الغينا تصور اللون والحجم والاتقان الفني من بين هذه المفاهيم نلاحظ ان مفهوم الكرسي لا يغيب. بينا يفضي حذف مفهوم الخشب «المادة» وشكل الكرسي «الصورة» الى غياب مفهوم الكرسي. ومن هنا نعرف ان مفهوم الكرسي مفهوم مركب من مجموع مفهومين (الخشب + الشكل)، ثم نجد هذا التركيب [١٧] والكيفية في مفهوم الخشب ذاته، الذي هو جزء من

١٧ـ التحليل والتركيب احد النشاطات العقلية العليا. وعبر هذا النشاط تتوفر المعلومات والصور الذهنية على لونٍ من التكاثر. وعبر هذا النشاط أيضاً تتم المعرفة المنطقية بالاشياء.

المواد الخارجية اما ان تكون بسيطة، واما ان تكون مركبة. والمركبات ــ

مفهوم الكرسي؛ اذ لو جردنا مفهوم الخشب عن عناصره المصاحبة رغم تنوعها الكثير وتسمياتها الخاصة ـ تتالف من مجموعة عناصر محددة، واذا حللناها فهي لا تتعدى هذه العناصر المحدودة بنسبها المختلفة، والحال كذلك بالنسبة للصور الذهنية، فهي إما ان تكون بسيطة واما ان تكون مركبة. والمركبات لا تتعدى صوراً مركبة من مجموعة عناصر ذهنية محدّدة ركبت بنحوٍ خاص. والعناصر الاولية البسيطة تُسمى حسب الاصطلاح مبادئ تصورية، ومبادئ تصديقية.

التحليل والتركيب الذهني يقابل التحليل والتركيب العملي. والتحليل والتركيب العملي هو ان يقوم الانسان بتحليل وتركيب المواد الخارجية، كتحليل المركب الصناعي (نظير الساعة)، أو تحليل المركب الطبيعي (نظير الماء)، الى عناصره الاولية، ثم اعادة ترتيبه. والعمليات الكيمياوية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل؛ فالتحليل والتركيب العملي يستهدف الوصول الى معرفة وضع البنية الداخلية للمادة.

التحليل والتركيب الذهني او النظري ينقسم الى اقسام مُتعدّدة، وسنأتي على بيانها اجمالاً في الهوامش القادمة. انما ينبغي التذكير هنا بأن القارئ المحترم قد يطرح لديه السؤال التالي: القاعدة الكلية التي تَبَنَّتها هذه المقالة «كل علم حصولي يعرض على الذهن مسبوق بعلمٍ حضوري»، قاعدةٌ لا تقبل الاستثناء، فهي صادقة في مورد المركبات والبسائط الذهنية معاً؛ اذن كيف يمكننا تطبيق هذه القاعدة على التصورات المركبة الكثيرة التي نمتلكها. ولم نشهد واقع مصداقها في العلم الحضوري اطلاقاً، مثل تصورنا

لصورته، والتي صنع منها، فسوف يغيب تصور الخشب؛ على ان هذا لواجب الوجود واللامتناهي، وامثال ذلك؟

الاجابة على هذا الاستفهام: لا تقتضي القاعدة المتقدمة ان ينال الذهن ويشهد واقع كل واحدة من التصورات البسيطة والمركبة بشكل مستقل، بل يصل الذهن في بعض الموارد الى ادراك المركبات ابتداءاً، ثم يحللها الى عناصرها الاولية البسيطة. والتصورات الأولية في مورد الحسيات مثال لذلك. فالأنسان يرى الجسم ابتداءاً عن طريق البصر بحجم وشكل ولون معين، اي انه يدرك الحجم والشكل واللون مجتمعةً مع بعضها وغير مجزئةٍ بعضها عن بعض. وبعد ان يقوى الذهن ويتوفر على قدرة التحليل يميز بين الكميّة والكيفية، وينوع الكيفيات ويميزها بعضها عن بعض. ويشهد الذهن في موارد اخرى ادراك الامور البسيطة ابتداءاً، ثم يخلق عبر تركيبها تصوراً جديداً، مثلاً يتصور الذهن الحد او النهاية (على ان تصور النهاية بدوره يرجع الى تصور مركب، مؤلف من مجموعة عناصر بسيطة)، ويتصور من ناحية اخرى العدم، ومن خلال ربط مفهوم العدم بمفهوم النهاية يحصل لديه تصور اللامتناهي. ويتصور الانسان مفهوم الوجود من ناحية، ومن ناحية اخرى يحصل الذهن على تصور الضرورة والوجوب، ثم يصل الذهن الى تصور جديد (واجب الوجود)، من خلال تركيب هذين التصورين. وجميع الفروض العلمية والفلسفية تنتمي الى هذا اللون، فالذهن بعد ان يخلق هذه التصورات يتجه صوب التحقق العلمي والفلسفي منها، فيحاول اثبات صحتها او بطلانها من خلال الطرق المنطقية.

التحليل والتركيب لا يدوم، بل سيقف عند نقطة ما. وآخر مفهومين نصل اليهما، عبر التحليل، سوف يكونان بسيطين، وباضافة مفاهيم بسيطة اخرى واحد بعد الاخر لهذين المفهومين، يُصاغ المفهوم الاول عبر تركيب هذه المفاهيم (كمفهوم الكرسي مثلاً).

اذن؛ فالمفاهيم التصورية، التي لها لون من الكثرة في عالم مصاديقها البسيطة، لها ايضاً لون من الكثرة، يحصل جراء التركيب. وبعض هذه المفاهيم ـ كما تقدم ـ ماهيات، وبعضها الآخر اعتباريات أُستخلصت من الماهيات، وهذا لون آخر من الكثرة ايضاً. ومن الواضح ان التركيب الذي يحصل بين الماهيات يحصل ايضاً بين المفاهيم الاعتبارية.

نستنتج في ضوء ما تقدم:

اولاً: تتوفر المفاهيم التصورية على كثرة، بحكم البساطة والتركيب.

ثانياً: للمفاهيم كثرة اخرى بواسطة تنوعها الى حقيقية واعتبارية[١٨].

اشكال

يمكن الاعتراض على البيان المتقدم بالقول: يقوم هذا البيان على

١٨ـ للمفاهيم لون من الكثرة ـ وفق نظرية العقليين ـ على اساس الذاتية (الفطرية)، والعرضية. ولها لون آخر من الكثرة على اساس البساطة والتركيب. والمفاهيم البسيطة ترد الذهن عن طريق الحواس او يجدها الذهن

اساس نظريتين، وقد ثبت بطلانهما معاً، وهما:

بذاته فطرياً. والمفاهيم لها لون واحد من الكثرة ـ وفق نظرية الحسيين ـ على اساس البساطة والتركيب، وجميع المفاهيم البسيطة ترد الذهن عن طريق الحواس الخارجية او الداخلية بشكل مباشر. يقول «هوبز» فيلسوف القرن السابع عشر الحسي (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩):

«الاستدلال والفكر السليم يعني جمع المعلومات أو تفريقها بعضها عن بعض، وبعبارة اخرى الفلسفة تعني التحليل والتركيب، فالتحليل والتركيب يتعلق بالاجسام فقط، وما عدا الجسم لا يقع موضوعاً للفلسفة والعلم اياً كان».

اما هيوم فيلسوف القرن الثامن عشر الحسيّ (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، فبعد ان يقرر انحصار الأدراك في الطرق الحسية يقول:

«هذا هو سدى ولُحمة افكارنا. وليس امام العقل من عقل سوى تركيب وربط هذه الاجزاء والعناصر الاولية».

اما وفق بحوث هذه المقالة فللمفاهيم لون من الكثرة على اساس البساطة والتركيب، ولها لون آخر على اساس الحقيقة والاعتبار. وقد اتضح ـ في ضوء ما تقدم ـ أنّ النظرية العقلية، التي تقوم على اساس فطرية بعض المعقولات غير سليمة. كما ان كثيراً من المفاهيم البسيطة كتصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة، بل العلية والمعلولية، التي يمتلك الذهن بالضرورة صورةً واضحة عنها، لا يمكن تفسيرها على اساس النظرية الحسية. والطريق الصحيح ينحصر في التفسير الذي انتهت اليه هذه المقالة.

١ ـ وجود الانواع المتباينة في الخارج.
٢ ـ ثبوت ماهيات تلك الانواع.

وقد اتضح ايضاً في ضوء ما تقدم ان للمفاهيم لوناً آخر من الكثرة على اساس الكلية والجزئية؛ رغم انّ الكلي عين المصداق في عالم الخارج، وانّ كل مفهوم كلّي (مثل الانسان) عين افراده في عالم الخارج، وهو متعدد في عالم الخارج تبع تعدد افراده. لكنه بحسب الذهن يغاير المصداق، فتصور الكلي يغاير تصور كل فردٍ من افراده، مفهوم الكلي من حيث خواص وعوارض الذهن يغاير تصور كل فرد من افراده على وجه الخصوص.

انكر بعض المفكرين الاوربيين في العصر الوسيط التصورات الكلية، وذهبوا الى ان الذهن خالٍ من ايّ تصور من التصورات للكليّ. وانّ جميع الألفاظ التي تستخدم في مورد المعاني الكلية كالحيوان والانسان والشجرة وغيرها ليس لها اي معنى. وقد اطلق على هذا الفريق من المفكرين اسم «الاسميون»، بحكم انهم لم يروا للألفاظ اي معنىً، فهي اسماءٌ بدون مسمّيات. وهناك فريق من علماء النفس المحدثين انكروا التصورات الكلية ايضاً، وهؤلاء هم اولئك الذين ذهبوا الى ان جميع النشاطات الذهنية، كالحكم والتعقل والقياس والاستدلال لا تتعدى الاحساسات الاولية، مع تغيير في صورتها. وقد تبنى هذا الاتجاه كلٌّ من «هيوم ومل». وحينما تتاح لنا الفرصة في المستقبل فسوف نتحدث بشكل تفصيلي حول هذه النظرية.

وبعبارة اوضح : انطلق البيان المتقدم من ان الخواص التي نحصل عليها عن طريق الحس مهيات متباينة ، فواقع الصوت مثلاً يغاير واقع الضوء ، وعلى غرار هذا فخواص الاجسام تتباين تبايناً نوعياً بعضها مع بعض . كما ان الاجسام تتنوع تبعاً لاختلافاتها الجوهرية ، وكل جسم نوع مستقل عن الاخر بحسب الواقع ، وله سماته الخاصة المستقلة .

لكن العلم المعاصر الغى هذه النظرية الميتافيزيقية العتيقة ، واوضح بطلانها ؛ فقد اثبت العلم ان واقع الخارج ليس فيه سوى مادة واحدة ، وتنوع العناصر والمركبات الحية المختلفة يحصل جراء تركيب المادة الواحدة تركيبات مختلفة ومتنوعة ، ذات آثار مختلفة . ويمكن تحويل كل هذه العناصر والمركبات والآثار الى طاقة . وقد ثبت اخيراً ان المادة والطاقة يمكن تحويل كل منهما الى الآخر ، وما هما في الواقع إلاّ الحركة ، وعلى هذا الاساس لا يضحي للانواع المختلفة بالذات مفهوم ومعنى [١٩] ، وعلى هذا الاساس فالانواع المختلفة

١٩ـ تم حتى الآن بيان عدة منطلقات ومنابع لتكثّر الادراكات . لكن جميع هذه المنابع لا ترتبط باختلاف ذات المعلومات والعيان الخارجي . فاننا نشاهد تنوعاً واختلافاً بين ادراكاتنا على أساس الكلية والجزئية وعلى اساس البساطة والتركيب وعلى أساس الحقيقة والاعتبار ، لكننا نشاهد ايضاً تنوعاً واختلافاً آخر بين تصوراتنا وادراكاتنا ، ويرتهن هذا الاختلاف بتنوع

كالانسان، والفرس، والارض، والهواء، لا تعبّر عن اختلافات ذاتية،

واختلاف واقع الاعيان الخارجية، مثلاً لدينا تصور عن الماء والهواء والإنسان والبياض والشكل والمقدار، وتصورات كثيرة اخرى. ومفهوم الماء لدينا يختلف عن مفهوم الهواء، وكل واحد من هذين المفهومين يختلف عن مفهوم الانسان، وكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة يختلف عن مفهوم البياض، وكل واحد من هذه المفاهيم الاربعة يختلف عن مفهوم الشكل وهكذا ... ، ولا يمكننا ان نوافق على ان هذه التصورات متطابقة مع بعضها، بل نعلم بالضرورة انها مختلفة بعضها مع بعض. وهذه الاختلافات تنشأ من الاختلافات القائمة بين واقع الأعيان الخارجية، اي بما ان واقع الماء والهواء والانسان والبياض والشكل والمقدار متغايرٌ فتصوراتنا بشأن كل واحدة من هذه الوقائع مختلفة بالتبع؛ إذن لدينا لون من التنوع الادراكي يقوم على اساس تنوع المعلومات والوقائع العينية.

ان هذا اللون من التنوع ـ من حيث دوره في نمو التصورات ـ اهم أشكال التكثر. ولكنه يرتبط اولاً وبالذات بالوقائع الخارجية ـ خلافاً لسائر الأقسام الاخرى من التكثر ـ ويرتبط تبعاً بالتصورات والادراكات؛ ومن هنا فهو خارج عن موضوع بحثنا في هذه المقالة؛ فقد أكدنا في مقدمة هذه المقالة ان موضوع بحثها ينصب على تكاثر الادراكات، الذي يرتبط بالذات بالادراكات نفسها، هذا اللون من التكاثر الذي يلعب فيه الذهن الدور الاساسي، نظير التكاثر على أساس الحقيقة والاعتبار، أو على أساس البساطة والتركيب، أو على أساس الكلية والجزئية. اما التكاثر ـ الذي

بل تفصح عن اختلاف سمات التركيبات فقط، حيث ترجع هذه

يحصل عن طريق المعلومات الخارجية، وينطلق من الزاوية الانفعالية للذهن، ولا يرتبط بالادراكات بالذات- فهو خارج عن موضوع هذه المقالة.

ويمكن أن نطلق على هذا اللون من التكثر التكثر الماهوي، أو التكثر الذاتي؛ لأن هذا التكثر كما ذهب بعض الفلاسفة يمثل الاختلافات الماهوية والذاتية بين الأعيان الخارجية. والتحليل الذي تقدم بشان تنويع الادراكات إلى حقيقية واعتبارية يقوم على أساس تبنى نظرية الاختلافات الماهوية والذاتية بين الاعيان الخارجية؛ لان الادراكات الحقيقية هي عين الصورة الملتقطة مباشرةً عن الأعيان الخارجية، كالصورة الذهنية للإنسان والفرس والحجر والشجرة، حيث أنّ هذه الأعيان ـ حسب وجهة نظر هذه المقالة ـ ماهيات مختلفة ومتنوعة.

ان المطلعين على المنطق والفلسفة يعرفون ان كثيراً من أبحاث المنطق والفلسفة ومشكلاتهما يقوم على أساس قضية التكثر الماهوي للتصورات، والاختلاف الذاتي بين الأعيان الخارجية. فمن هنا تنبع كثير من الأبحاث، كما أن هناك مجموعة أبحاث تشكل الاساس لتلك القضية.

فالبحث المعروف بشأن المقولات العشرة أو الخمسة أو الاثنين (حسب اختلاف وجهات نظر الباحثين)، هذا البحث الذي يتناوله المنطق والفلسفة، ويصنف الماهيات تصنيفاً خاصاً، ويميز بين الجهات المشتركة للماهيات والجهات الخاصة، يقوم على اساس تلك القضية (خلافاً لمقولات كنت الاثنتي عشرة، حيث انها امور انتزاعية واعتبارية)، كما ان البحث المعروف

السمات ذاتها الى اصل واحد ايضاً.

في المنطق «التعريفات الجنسية والفصلية» ينبع من تلك المسألة. والبحث الفلسفي المعروف «الصور النوعية» يشكل اساساً وجذراً لتلك المسألة.

على اي حال فنظرية المقالة بشأن الادراكات الحقيقية تقوم على اساس ان بعض صورنا الذهنية ماهيات كصورتنا الذهنية عن الانسان والفرس والشجرة وغيرها، وهذه الماهيات مختلفة بالذات بعضها مع بعض، وتمثل الانواع الخارجية المتباينة بالذات.

لكن هذا المفهوم يمكن ـ وفق الاصول العلمية الحديثة ـ ان يُنقد ويناقش عن طريقين:

الطريق الاول:

انكار الاختلافات الذاتية بين الانواع الخارجية، اي انكار ان لكل واحدٍ من الانسان والحجر والشجر والنحاس والحديد ذاتاً وماهيةً مستقلة ومختلفة ذاتاً بعضها مع بعض.

الطريق الثاني:

انكار ثبات ماهيات الاشياء، اي إنكار انّ الشيء ذا الماهية يبقى على تلك الماهية على الدوام.

ايضاح ذلك:

اما نظرية التباين الذاتي بين الانواع، التي تقوم على اساسها الافكار

وبغض النظر عما تقدم، فهذه التركيبات بحكم حركتها وتحولها

المتقدمة فهي: اننا نصنف الاشياء والوقائع الخارجية، ونرى ان لكل صنف ذاتاً وماهيةً مغايرة بالذات لماهية سائر الاصناف. وبعبارة اخرى تقوم على اساس الاعتقاد انّ الاشياء صُبّت في قوالب خاصة، وكل قالب يغاير القالب الآخر بالذات، وكل واحد من هذه القوالب يمثل ذاتاً وماهيةً لصنف من اصناف الاشياء. لكن الدراسات التجريبية والاختبارية الحديثة اثبتت ان الاشياء لم تُصب في قوالب خاصة ومستقلة، وان الوقائع الخارجية ـ من حيث الاساس ـ لا تختلف ذاتاً، بعضها مع بعض، فقد اثبتت الدراسات الحديثة انّ ما هو واقعيٌ في الخارج لا يتعدى واقعاً واحداً، تتلّون تركيباته، واختلافات الاشياء ترتهن باختلاف التركيبات بين اجزاء ذلك الواقع الواحد. انما نمتلك تصوراً خاصاً عن كل واحد من تلك التركيبات، ونتصور ابتداءاً ـ قبل استيفاء الدراسة العلمية ـ ان كل واحد من اشكال الواقع المتصور يختلف ذاتاً عن الشكل الآخر. فنحن نشاهد ابتداءاً الحجر والشجر والانسان وآلاف الاشياء الاخرى، فنحسب انّ كلّ واحد منها يباين الآخر تبايناً ذاتياً، لكن التحقيق والاختبار يفضي بنا الى النتيجة التالية: ان جميع هذه الاشياء اللامتناهية ترجع الى مجموعة عناصر محدّدة، ارتبطت بعضها مع بعض بنسب مختلفة، اي ان الاختبار العلمي ينتهي بنا الى ان تلك الاختلافات بين التركيبات ليست ذاتيه. وحينما ناتي الى تحليل العناصر الاولية فسوف نحسب ابتداءاً ان كل عنصر من هذه العناصر يباين الاخر تبايناً ذاتياً. لكن التحقيق العلمي والاختبار الدقيق يوضح لنا انّ العناصر

حتى اصولها الاولية (المادة والطاقة) فسوف لا تبقى ماهية وذات في

بدورها تتالف من الذرات، وان اختلاف بُنية الذرات الداخلية لكل عنصر من العناصر هو الذي يميزه عن العنصر الآخر. اي سوف ننتهي الى ان الاختلافات بين العناصر ليست ذاتية ايضاً. ثم نخطوا خطوة اكثر تقدماً، فنقرأ الذرات لنشاهد انها تتالف من اجزاء اصغر، اي ان اختلافاتها ليست ذاتية، بل ترتهن باختلاف وضع وعدد وحركة الاجزاء التي تتشكل منها، ثم نخطوا خطوة اخرى لنرى ان اجزاء الذرة ذاتها ليست لها ماهيات مستقلة وثابتة، لا تقبل التغيير؛ لان هناك تغييرات تحصل احياناً داخل الذرات، فيتحول العنصر الى عنصر آخر، ومن الممكن عملياً احداث هذه التغييرات وتحويل العنصر الى عنصر آخر. فالتحولات التي تحصل في البُنية الداخلية للذرات تتم عبر تحويل بعض اجزاء الذرة الداخلية الى طاقة، او تُخلق من جديد جرّاء تكاثف الطاقة؛ ومن ثمَّ فالتحليلات العلمية التي تقوم على اساس الملاحظات والتجارب تنتهي بنا الى ان هناك واقعاً واحداً يشغل الفضاء الخارجي، ويتغير زمانياً، ويتخذ اشكالاً متعدّدة، وليس سوى هذا الواقع الواحد شيء آخر، ونطلق على هذا الواقع المكاني الزماني اسم «المادة».

على هذا الاساس فاختلاف ادراكاتنا وتصوراتنا لا يعكس اختلافات الواقع ذاتياً وماهوياً، بل يمثل اختلاف اشكال وتركيبات الواقع الواحد، الذي هو المادة.

لقد حسب السلف ـ على اساس نظرية التباين الذاتي بين الانواع ـ ان

لحظتين على حال واحد، سواء أكان الامر في الذهن ام كان في الخارج

الكيمياء (نظير تحويل الحديد والنحاس الى ذهب) عمل محال؛ لانه يفضي الى تغيير ماهية الشيء، وتبديلها بماهية أُخرى، فيستلزم الانقلاب الذاتي. وبلغة المنطق يستلزم سلب الذاتيات عن الذات؛ بينا يستحيل سلب الذاتيات عن الذات، وهي ثابتة بالضرورة للذات حسب قواعد المنطق. لكن العلم الحديث اثبت ان الكيمياء غير ممتنعة عقلاً وعملاً، فقد اثبتت التجارب المختبرية ان تحويل نوع الى نوع اخر أمر ميسور، لا في دائرة الاشياء الجامدة فقط، بل هو ممكن ايضاً في دائرة الكائنات الحيه. بل ان تحوّل وتسلسل الانواع في دائرة الكائنات الحية ـ طبق قانون النشوء والارتقاء ـ جزء من القوانين الضرورية والنواميس الحتمية للطبيعة. من هنا فنظرية هذه المقالة، وبحث «المقولات»، وبحث «التعريفات الجنسية والفصلية»، وبحث «الصور النوعية»، والأبحاث المرتبطة باثيات النفوس النامية والحيوانية الناطقة، ومجموعة بحوث اخرى في المنطق والفلسفة تنبع من هذه الابحاث، كل ذلك ساقط عن الاعتبار. هذه هي خلاصة الطريق الاول للأشكال.

إِن هذا الجزء من الإشكال تتناقله السنة جميع الحسيين (ماديين وغير ماديين)، اي اولئك الذي ينظرون الى الكون من نافذة الحواس فحسب. لقد حسب هؤلاء انّ اسس نظرية الاختلاف الماهوي والذاتي بين الاشياء، وما يتفرع على هذه النظرية اهتزّت منذ نضج النظرية الذرية، فاهتز الركن الاساسي للمنطق العقلي، وما يتفرع على هذا الاساس من افكار فلسفية.

(لان الذهن وليد الدماغ المادي)؛ اذن فالاعتماد علمياً على الماهيات

واذا اردنا ان نجيب على هذا الإشكال بشكل مبسوط يلزمنا ان نطرح مجموعة كبيرة من الافكار، كبحث وحدة الوجود، واصالة الوجود، وبحث القوة والفعل والحركة، والجزء الذي لايتجزّأ، ومادة المواد، والجوهر والعرض؛ بينا تشكّل هذه الابحاث اضعَاف هذه المقالة، وستأتي هذه الابحاث ذاتها عبر المقالات السابعة والتاسعة والعاشرة، ونحيل القراء الى تلك المقالات.

اما ما يرتبط بهذه المقالة فهو انّ للادراكات كثرة على اساس الحقيقة والاعتبار، والادراك الحقيقي هو الصورة المباشرة لامر خارجي في الذهن، كتصور الانسان والشجرة والحجر، وتسمى هذه المدركات في الفلسفة (المعقولات الأولى). اماالادراكات الاعتبارية فهي ليست صوراً مباشرة لامر خارجي في الذهن، ولا ترد الذهن عن طريق احدى الحواس الخارجية والداخلية، بل يهيء الذهن هذه المفاهيم باسلوب آخر، كتصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة، وسائر المفاهيم الذهنية العامة، التي تشكل قضايا الفلسفة الاولى، والتي يطلق عليها في الفلسفة (المعقولات الثانية). والاشكال المتقدم يرتبط بالقسم الاول، اي الادراكات الحقيقية.

على ان القارىء المحترم يعي ان تفسير الادراكات الحقيقية لا يؤثر على سياق البحث في هذه المقالة. فسواء اوسمنا الادراكات الحقيقية بالماهيات، وذهبنا الى انها تمثل الاختلافات الذاتية بين وقائع الخارج، اَم ذهبنا الى انها تمثل الاشكال والتركيبات المختلفة لواقع واحد، فلا يؤثر ذلك على تقسيم

عبث لا طائل وراءه، وجهاز التقاط الماهيات يشبه الانسان الذي يريد ان

الادراكات الى حقيقية واعتبارية. ومن هنا نرى اننا في غنىً عن الدخول في هذه الابحاث. ولكن بغية ان يطلّع القارىء المحترم بشكل اجمالي على نظريتنا الفلسفية وموقفنا من هذا الاشكال نكتفي بالقول:

ان النظرية الفيزيائية الحديثة لا يمكنها ـ خلافاً لتوقعات المعترض والمنتقد ـ ان تثبت الادّعاء الفلسفي الذي طرحه الاشكال؛ لان النظرية الفيزيائية التحليلية تنصبُّ على درس بُنية الأشياء الحسّية، وتبيّن العلة المادية لوجود الأشياء، فتؤكد ان هناك مادة اَساسية تبقى محفوظة عبر كل التطورات، وتتشكل باشكال مختلفة. أمّا اثبات ان جميع الجوانب الوجودية لاشياء الطبيعة تنحصر فقط في الزاوية الحسية فهذا أمرٌ لا تقرّرهُ الفيزياء. ولا يمكن ان نستنتج من هذه النظرية الفيزيائية ان الطبيعة بجميع مظاهرها المختلفة نتاج واقعٍ واحد.

سوف نثبت في بحث القوة والفعل ـ دون ان نختلف مع النظريات الفيزيائية ونظريات علوم الحياة بصدد الذرة والطاقة والجينات الوراثية ادنى اشكال الاختلاف ـ على اساس القواعد الكلية الفلسفية:

ان الواقع الواحد (ووفق التعبير اعلاه الواقع الواحد الذي يشغل المكان ويتغير عبر الزمان، الذي ليس في ذاته اي لون من الوان الكثرة)، لا يمكنه ان يعطي المظاهر المختلفة للطبيعة، وأن يتكامل ويتغير ذاته، ويخلق النظام الحسي المشهود.

ينبغي التذكير هنا بانّ: موضوع الكيمياء وتبدل الانواع (الذي

يُعْلِّمَ نقطة في البحر المترامي بواسطة دفعات الموج المتلاطم، ومن هنا فالعلماء الراسخون في علم الطبيعة ومنهج البحث الحديث لا يفحصون

جاء ضمن الاشكال المتقدم) لا يرتبط كثيراً بموضوع التباين الذاتي بين الانواع. فرغم اننا نؤمن بالتباين الذاتي بين الانواع، لكننّا لانرى اي مانعٍ من تبدل نوعٍ الى نوع آخر ـ وفق القواعد الفلسفية الكلية ـ سواء أَحصل التحوّل النوعي من الجماد الى الجماد، ام من الكائن الحي الى كائن حيٍّ آخر، ام حصل التحوّل والتبدّل من الجماد الى الكائن الحي. اما هل تسمح قوانين علوم الحياة بهذا التحول في دائرة الكائنات الحية ام لا؟ فهذا بحث آخر.

أما القسم الثاني من الإشكال الذي يقوم على عدم ثبات الماهيات:

فإن كان مقصود المعترض هو ان الموجودات الطبيعية في عالم الخارج لا تتوفر على ماهيةٍ ثابتةٍ، وانها في حال حركةٍ دائميةٍ ذاتية، فهذا امر نوافق عليه، وسنثبت في المقالة العاشرة ان الطبيعة بكل جواهرها وأَعراضها في حال حركةٍ ذاتية دائمية، وان نظرية مقالتنا الراهنة لا تبتني على افتراض سكون موجوادت عالم الطبيعة. وان كان مقصود المعترض ان صور الماهيات الذهنية التي نتوفر عليها في حال حركة وتغيير دائم فالاجابة هي ما جاء في المتن بشكل مفصل؛ فإن جنس المفهوم والصورة الذهنية منفصل عن احكام وقوانين المادة، وانّ الصور العلمية ليست من سنخ عالم الحركة. وقد نقلنا الشبهات المرتبطة بهذا الموضوع ونقدناها في هوامش المقالة الثالثة، وفي مقدمة وهوامش المقالة الرابعة.

عن ماهية الشيء، بل يتابعون اثره وسماته، فلا يقولون ما هو، بل يقولون ماذا يعمل؟

الجواب

أما القسم الاول من الاشكال (حيث يقرر ان الاختلافات الخارجية لا تتضمن اي اختلاف نوعي، وترجع الى اختلاف التركيبات المادية فحسب، ومن ثم ترجع جميع هذه التركيبات الى اصل واحد) فهو امر لا يمكن قبوله؛ اذ رغم امكان خطئنا في تشخيص الاختلاف، ولكن هل يمكن عدم وجود اي لون من الوان الاختلاف في الخارج، وان لا تنتهي هذه الاختلافات المشهودة الى مجموعة اصولٍ مختلفة بالذات، ويضحي كل شيء متداخل مع كل شيء؟ كلا، فهذا امر لا يتصور اطلاقاً؛ اولاً من زاوية الادراك والفكر. وثانياً من زاوية الخواص. وثالثاً لان الاختلاف الكامل ينبثق من بين موضوعات الخواص. اذ لو لم يكن هناك اي اختلاف. فسوف لايدرك فكرنا ايضاً هذا الاختلاف اطلاقاً، بينا لا يسمح وجداننا وغريزتنا الادراكية في اي وقت من الاوقات باغفال الاختلافات الادراكية، والسماح بارتفاعها، فيضحي الفكر في قضايا الهندسة عين الفكر في علم الجمال! ان وجداننا لا يسمح اطلاقاً ان نضع اي جملة محل اخرى، واي مفردة محل اخرى، واي مفردة محل جملة، والعكس، ومن ثم ان نضع ادراكاً محل ادراك

اخر، ونستخلص ثمرة ونتيجة اي فكرة مما سواها.

ان وجداننا لا يسمح اطلاقاً ان نضع اي عملٍ مكان عملٍ آخر، ونستخدم أي وسيلة محل الوسيلة الأخرى، ومن ثم نرى كل شيء معادلاً لأي شيء، لأن مثل هذا المعيار الفكري ينقض ذاته بذاته؛ إذ ان مفهوم «الكل» لا يتأتى تصوره، دون الاختلاف والكثرة. وهذا المعيار الفكري المتزلزل أشد انحطاطاً بكثير من فكرة المثالي والشكي المطبق. إذن؛ يجب إسدال الستار الدائم على فكرة إلغاء الاختلاف بين الأفكار والادراكات مطلقاً.

ثم لو لم يكن هناك أي اختلاف بين الأشياء، فسوف لا يكون هناك أي اختلاف بين التأثيرات، التي تحدثها فينا؛ فأذننا تسمع صوت الايقاع، وعيننا تبصر الضوء ... ومن ثم تحصل الاختلافات في مدركاتنا الحسية، وهذه الاختلافات اما ان تنشأ بسبب اختلاف الضوء والصوت، كشيئين مختلفين بالذات، واما ان تأتي من شيء واحد تتنوع وتختلف حالاته نظير عدد الذبذبات، واما تنشأ من الأذن والعين بالذات او بحسب الحالات، وإلاّ إذا افترضنا وحدة الأذن والعين والصوت والنور فسوف لا يولد الاختلاف باي وجه من الوجوه.

ثم لو لم يكن هناك أي اختلاف بين موضوعات هذه الخواص في الخارج فسوف يتعذر تصور اختلاف الخواص والآثار.

نعم؛ افلحت الاختبارات العلمية والبحوث الفنية الدقيقة في تفسير

بعض مـا يبدو لنا من اختـلافات عـالم الخارج، وارجعـتهـا الى مـبنع واحد، أي حركة المادة في مسيرة التحققات المختلفة، وأثبتت ان المادة الموجودة على حد سواء في الفاكهـة والدم والمني والإنسـان والتراب، تبقى محفوظةً، لا ان يعدم الشيء من حيث الأساس ويخلق شيء آخر من جديد في كل تحقق وتكوّن. كما أثبتت امكانية تحويل الطاقات المختلفة بعضها الى بعض، أي انها حددت خط مسيرة الطاقة، فأمكن حفظ هويتها بين الاشكال المختلفة من حرارة ومغناطيس وكهرباء. واكتشفت سبل تحويل المادة الى طاقة والطاقة الى مادة. ثم تقول هذه البحوث، وفق فرضية فنها، التي تحصر موضوع بحثها بالمادة والطاقة: «كل ما هو موجود اما ان يكون هذه او هذه».

لكن هذه البحـوث بالمنظار المطلق والدقيق لا يمكنهـا نفي مـا وراء المادة والطاقـة، وارجـاعـه الى المنبع الواحـد (المادة والطاقــة)؛ لان كل فعالياتها انصبت وتنصب على سنخ المادة والطاقة، لا على ما وراءهما، ولا على الموجود المطلق. واذا كان حقاً انها لم تدرك ما وراء المادة والطاقة فهذا يعني انها لم تجد طاقة ومادة! (تأمل بدقة).

نقول مثلاً اذا صففنا ستة عشر جزء مادي، بحيث تكون القاعدة اربعة اجزاء والارتفاع اربعة اجزاء فسنحصل على مربع، واذا كانت القاعدة ثمانية اجزاء والارتفاع اربعة اجزاء فسنحصل على مثلث؛ اذن فاختلاف شكل المربع والمثلث يرتهن باختلاف صف المادة، حيث لم

يكن لدينا في المثال سوى ستة عشر جزء مادي.

رغم ان هذا الكلام صحيح ولا مجال لانكاره، لكنه يطرح بحسب الواقع حالتين لكيفية مسيرة المادة، اي اذا كنا نريد الحديث عن المادة فحسب فعلينا ان نطرح الكلام المتقدم، لكن هذا الكلام لا يمكن ان يثبت اطلاقاً ان شكل المثلث والمربع شكل واحد، وان محصلة آثار ماهيتيهما واحدة، وللمربع ثلاثة زوايا او للمثلث اربعة زوايا مثلاً.

واذا قطّعنا الجسم الواحد الى جزئين، ثم قطعنا كلاً منهما الى خمسة اجزاء، ثم خلطناه وصنعنا منها جسماً واحداً، فلا يمكن القول ان الارقام ١، ٢، ١٠ رقم واحد، لاننا ليس لدينا سوى مادة واحدة محددة.

اشكال

يمكننا بقوة الوسائل العلمية تحليل الموجود المادي الى عناصره الاولية، ثم نعيده عبر التركيب الى حالته الاولى. فالوسائل العلمية الراهنة تستطيع ان تراهن على ايجاد وادارة وتنظيم اغلب الموجودات، رغم انها لا تتجرأ الرهان على كل الموجودات، ويمكن لتطور العلوم ان يبشر بشكل عام وقطعي بذلك في المستقبل. اذن؛ فأستقلال العلم المعاصر وتمكنه من ايجاد الموجودات الحقيقية بواسطة تركيب وتحليل المادة، دليلٌ قاطع على انه ليس هناك شيء سوى المادة بتركيباتها المتنوعة.

الجواب

يمكن للعلوم الطبيعية ـ كما تقدم ـ تحديد خط مسيرة المادة فقط، اما توحيد المادة والوقائع المختلفة بشكل عام فلم تتوفر عليه حتى الآن، وكما يقال سوف لا تتوفر عليه في اي وقت من الاوقات.

خلاصة الكلام ببيان آخر: لدينا في الخارج وحدات حقيقية تلبس ثوب الاختلاف، وحينما نحللها الى اجزاءها، ونستمر في التحليل حتى نصل الى الحد (البسائط) الذي اذا مضينا فيه بالتحليل فسوف يعدم الموضوع. ثم اذا رجعنا القهقري مرة اخرى، وركبنا الاجزاء فسوف تحصل الصورة الاولى. وفي هذه المرحلة (التي هي في الواقع الحد بين وجود وعدم الموضوع) هناك احتمالان: احدهما ان الصورة التي قمنا بتحليلها وتركيبها (الانسان مثلا) عين التركيب الخاص للمادة، والاحتمال الآخر ان يكون هناك موجود آخر غير المادة يلازمها ويصاحبها، وله لون ارتباط بالمادة.

من الواضح ان الاحتمال الاول لا يتعيّن ما لم نبطل الاحتمال الثاني بطريقة فنية، ومن الواضح ايضاً ان الحصول عند الحصول والزوال عند الزوال لا يشكل دليلاً على الوحدة والعينية، لان احتمال الملازمة الوجودية قائم. وقد قامت العلوم الطبيعية بايضاح سير المادة وفق التحليل والتركيب من البدء الى الختام، حتى انتهت الى مفترق

الطريق، اي انها لم تتقدم خطوة في الواقع على نفي الاختلافات الخارجية.

وحول هذه الاختلاف سوف نطرح آخر نظرية استنتجتها الفلسفة في ضوء آخر سلوك برهاني مارسته، في المقالة المرتبطة بـ «القوةوالفعل».

وهنا نعكف على معالجة القسم[٢٠] الثاني من الاشكال:

٢٠ـ خلاصة هذا القسم هي: «انّ الماهيات بحكم قانون التغيّر والتكامل العام لا تبقى على حالة واحدة، وانّ اي ماهية او ذات لا تبقى على حالة واحدة في آنين، لا في عالم الخارج ولا في عالم الذهن؛ اذن فالاعتماد علمياً على الماهيات امر جهولٌ ولا محصلة له، وهو نظير ان يُعلِّم الانسان نقطةً في البحر المترامي بواسطة كتلة من الموج المتلاطم.»

تركز القسم الاول من الاشكال على ان الاشياء واجزاء الطبيعة ليس لها ماهيات مختلفة؛ اذن فلا يصح ان نفترض لكل صنف من الموجودات ماهية مختلفة عن ماهية الاصناف الاخرى. فموجودات الطبيعة ـ من حيث الاساس ـ مظاهر مختلفة لماهية واقعية واحدة، تظهر في أشكال مختلفة. اما القسم الثاني من الاشكال فهو يتركز على افتراض توفر الاشياء على ماهيات مختلفة بعضها عن بعض، ثم يقرر ان الماهيات ليست ثابتة وعلى نسق واحد؛ لان تغييرات الطبيعة ليست سطحية وظاهرية. ان كل شيء في الطبيعة يتغير، الظواهر وما خلف الظواهر، وحتى التصورات التي نتوفر عليها في ادمغتنا عن الاشياء الخارجية، فهي تتغير في كل آن.

والاجابة على هذا القسم من الاشكال واضحة في ضوء ما تقدم من حديث في المقالة الثالثة ـ فقد اثبتنا هناك ان جنس المفهوم بعيد عن احكام وقواعد المادة، والصورة العلمية ليست من سنخ عالم الحركة. وقانون التحول والتكامل التدريجي العام لا يشمل المفاهيم.

ايضاح ذلك: اثبتنا عبر البيان المتقدم ان لدينا موجودات خارج الذهن، ومستقلة عن الفكر، وهي ماهيات منشأ للآثار.

واثبتنا ايضاً ان بعض هذه الماهيات ندركها (بحذف منشأية الاثار) بنفسها وبلا واسطة، وبعض آخر ندركه بواسطتها.

يتركز هذا القسم من الاشكال على رد دعوى «المتن» في: ان للذهن قدرةً على التعرف على ماهية الظاهرة، عن طريق الحواس او الشهود الروحي، وبمعونة قوة العقل التحليلية. ولا اقل من معرفة ماهية اقرب خواص تلك الظاهرة. ونحن نعرف ان بحث «التعريف» في المنطق يستهدف ايضاح اسلوب الوصول الى ماهية الشيء الحقيقية، او على الاقل معرفة اقرب خواص الشيء، التي تفرزه وتميزه عن سائر الاشياء. وقد سعى علماء جميع العلوم والفنون الى طرح تعريف جامع مانع لموضوعات مسائل فنهم، فيحددون بذلك دائرة تلك الموضوعات. لكن الاشكال المتقدم (حيث يقرر ان الاشياء ليس لها وضع متميز ومحدد، لا في الذهن، ولا في الخارج) ينتهي الى عبثية بحث التعريف في المنطق، بل التعريف اساساً لغو لا طائل وراءه في كل العلوم.

ونحن نعرف ايضاً ان القسم الاول من الماهيات معلوم لدينا بمشتركاته وخصوصياته، بالشكل الذي نستطيع به التمييز بين مشتركاتها وخصوصياتها بالدليل، ثم نركب بينها، ونحصل على المركب ذاته. كما يمكننا معرفة هذه الماهيات بخصوصياتها القريبة.

ونعرف ايضاً اننا ما لم نتيقن بموضوعٍ، لا يمكننا ان نحدد له حكماً، وهو في عالم المجهول.

وفي ضوء هذه المقدمات الاربعة نستنتج ما يلي:

ينحصر الطريق لايضاح الافكار بالحصول على الماهية الحقيقية لموضوع القضية، واذا لم نستطع او لم نرد، فلا اقل من التوفر على التعريف المتضمن لاقرب خصوصياتها[٢١]. وكيف يمكن لوجدان مفكر

٢١ـ يقرّر المناطقة:

ان ما ينزع الانسان الى فهمه والاستفهام عنه يتلخص في مجموعة اسئلة فكرية. ومجموع قضايا العلم والفلسفة يمثل اجوبةً على هذه الاستفهامات، وتُنوّع هذه القضايا عبر الاقسام التالية:

أ ـ الاستفهام عن «الهوية» او عن ماهية الشيء أي أن الانسان يسعى الى معرفة ما يلفت نظره ويقع تحت توجهه، فيريد ان يتعرف على هويته وعلى خصائصه وعلى مزاياه عن سائر الاشياء. وبشأن الاجابة على هذا الاستفهام يأتي الباحثون يعرفوا الاشياء، فيقدمون لكل شيء تعريفاً (جامعاً ومانعاً).

وبحث «التعريف» في المنطق ـ كما نعرف ـ يستهدف اشباع هذا الموضوع.

باحث ان يركن الى التحقيق في احكام موضوعٍ، وهو لا يعرف شيئاً

ب ـ الاستفهام عن الوجود، اي السؤال عن وجود الشيء، فهل الشيء الذي نفكر فيه موجود واقعاً، أم انه امر وهمي؟ والاجابة على هذا الاستفهام ـ كما تقدم في المقالة الاولى ـ تنحصر امكانيتها فقط في الفلسفة، اي ان الفلسفة وحدها قادرة على الاجابة على هذا الاستفهام.

جـ ـ الاستفهام عن «الكيفية»، وعن احوال وخصوصيات الشيء، يعني الاستفهام عن اوضاع وعوارض وخصوصيات الشيء الذي نفكر فيه. وتتكفل مجموعة العلوم ـ كما تقدم في المقالة الاولى ـ الاجابة على هذه الاسئلة، فكل علم يجيب على الاسئلة، التي ترتبط بموضوع بحثه، الذي اتخذه موضوعاً خاصاً يبحث عن عوارضه وحالاته.

د ـ الاستفهام عن «العلية»، الاستفهام عن علة وجود الشيء او علة صيرورته او صيرورة عوارضه. والاجابة على هذا الاستفهام تتكفلها الفلسفة حيناً، وتتكفلها العلوم حيناً آخر.

وهذه الاسئلة لا ترد الى الذهن دفعة واحدة، بل تحصل تدريجياً. فالانسان حينما يلتفت الى شيء من الاشياء لاول مرة ينزع الى معرفته اجمالاً، فما هو هذا الشيء؟ وبعد ان يتعرف على هويته بشكل عام؛ ويفرق بينه وبين سائر الأشياء، بالشكل الذي يتجنب فيه الذهن الخلط والابهام ينزع الانسان ليفهم: هل لهذا الشيء وجود ام لا؟ واذا اتضح ان لهذا الشيء وجوداً بالوضوح الذاتي او بالبرهان الفلسفي يتجه الانسان الى اكتشاف سماته وعوارضه، ومن هذه المرحلة بالذات يصل الدور الى الاستفهام عن

عن حقيقة هذا الموضوع، ولا يميز حتى بين الموضوع وما سواه، وعلى

علة وجوده، ثم يأتي دور الاستفهام عن علة عوارضه وسماته.

اتضح في ضوء ما تقدم اننا لا نتمكن من البحث في اصل وجود الشيء، أو البحث عن عوارضه، ما لم نتمكن اولاً من التعرف عليه اجمالاً والتفرقة بينه وبين سائر الأشياء، ولا اقل من تمييزه باقرب واظهر خصوصياته. فمن هنا نلاحظ انّ العلماء في جميع العلوم يتجهون في اول كل فصل الى تعريف موضوع ذلك الفصل، ثم يدخلون الى صلب موضوع بحثهم؛ اذ ـ كما اشار في المتن ـ «كيف يمكن لمفكر وباحث ان يتناول دراسة موضوع من المواضيع، وهو لا يعرف حقيقة هذا الموضوع، ولا يستفهم عن ماهيته، بل يستفهم عن خصوصياته، وما هي صفات هذا الموضوع؟ بينا يمثل هذا الاستفهام ذاته تطلعاً وبحثاً عن التعريف (اذا كانت الخواص هي الخواص الظاهرية والواضحة للشيء، لا الخواص التي تحتاج الى نظرٍ وتحليل علمي).»

اصرّ الماديون على قاعدة «نفي الاختلاف الماهوي بين الاشياء»، وقاعدة «التكامل والتغيير العام»، وقاعدة «تبعية الجزء للكل» اصروا على ذلك اصراراً عجيباً، بحيث عدّوا التفسير الميتافيزيقي، الذي يميز بين الأشياء من خلال التعريفات خطأً. بل لم يقتصروا على تخطئة التعريف والتحليل، فقد انكروا احياناً اصل «الهوية» او «الذاتية». وسوف نتناول هذا الموضوع في نهاية هذه المقالة حينما نتحدث عن قانون الذاتية وقانون الثبات.

نكتفي هنا بالاجابة على اشكال هذه النظرية ـ مضافاً الى ما جاء اعلاه،

حد تعبير الاشكال: لا يسأل ما هو بل يسأل ما هي صفاته وآثاره؟ (بينا يمثل هذا الاستفهام ذاته بحثاً عن التعريف).

نعم؛ ان الباحث الحسي ـ بحكم عكوفه على الاختبارات الحسية وتعامله القهري مع الحس المباشر، وقناعته في البحث عن الجزئيات الحسية بالملاحظات الحسية ـ لا يحتاج كثيراً الى التعريف والتحديد، كما هو الحال في حاجاتنا اليومية الى الافادة من الماديات، حيث نكتفي بالمشاهدة الحسية.

وما سيأتي في نهاية هذه المقالة ـ متوسلين بالعلوم الحسّية والاختبارية ذاتها، كدليلٍ في ردنا على هذه النظرية:

تفيد هذه العلوم من المشاهدة والتجربة، على ان الذي يخضع للتجربة هو الجزئيات؛ وبغية التمييز بين الجزئيات بعضها عن بعض تكفي الملاحظة المباشرة، ولا حاجة الى التعريف والتحليل. لكن نتيجة المشاهدات والتجارب تصبح قانوناً علمياً، وتتوفر على صلاحية الاعتماد عليها كأصل للبحوث والدراسات حينما تضحي قضيةً لها موضوعها ومحمولها كمفهومين كليين. ومن الواضح ان المفهوم الكلي لا يمكن تحديده بالاشارة والحس، بل لابد من تعريف وتحديد الموضوع وتمييزه عن غيره، ولابد أيضاً من تحديد المحمول وتمييزه عن غيره. ونحن نلاحظ ان الدراسات الفيزيائية والكيميائية والرياضية والحياتية وغيرها تفيد من هذا النهج عملياً، فتعكف في اول كل فصل على تعريف وتحديد موضوع ذلك الفصل.

ولكن يجب ان يعطف نظره الى البحوث غير الحسية كالرياضيات والقانون وغيرهما، والى الدراسات الفلسفية والمنطقية؛ ليعرف ان الاختبارات الحسية لا موقع لها في هذه البحوث والدراسات، وما لم تعرف وتحدد الموضوعات فسوف تتورط بالوقوع في الاخطاء، كما حصل للمفكرين الماديين (الذين يقصرون متابعتهم على المنهج الحسي) في نقدهم للمنطق والفلسفة، حيث اهملوا التحديد والتعريف، فطرحوا انتقادات واعتراضات تثير سخرية المفكر الواعي[٢٢]. وقد تقدمت الاشارة الى بعضها، وسيأتي طرح بعضها لاحقاً، وجميعها تنطلق من اهمال التعريف واغفاله.

اشكال

يمكن الاعتراض على البيان المتقدم بالقول: اننا لا نستهدف نفي صحة التعريف والتحديد مطلقاً. بل نؤكد ان البحث في احكام الموضوع لا يتوقف على الحد المركب من الجنس والفصل، ولا يفضي منهج التحديد الجنسي والفصلي إلاّ الى نزاعات عقلية عقيمة. نعم؛ افضل منهج يمكن اعتماده في هذا المجال هو المنهج الذي يحدده منطق الديالكتيك:

٢٢ـ يعني الاشكالات التي طرحوها بصدد الماهيات، واجتماع النقيضين، والمعلومات الثابتة والبديهية، وغيرها من الاشكالات.

كل ظاهرة مادية نتيجة لظواهر مادية لامتناهية، انجبت هذه الظاهرة من خلال تفاعلاتها وحركتها التكاملية. ومن هنا فليس لاي ظاهرة وجود منفصل. بل ترتبط بمجموعة تحولات وتطورات. وهي في حال تحول دائم، حيث تطوي مسيرة التكامل. اذن فماهية الظاهرة الراهنة هي مجموعة الاحداث التي ترتبط بها، وكلما اقتربنا من فهم تاريخية الظاهرة، كلما اقتربنا الى فهم واقعها.

اذن؛ تاريخ وجود وحياة كل شيء هو المعرِّف الحقيقي له. وهذا النهج يتبناه كل العلماء المعاصرين، والماديون وفق منهجهم الديالكتيكي يستخدمون هذا المنهج ايضاً. وعلى اساس هذا المنهج ايضاً يفسرون ويعللون الاحداث الروحية. ويبحثون عن جذر كل حدث مادي وروحي خلال معطياته الماضية.

الجواب

هذه النظرية (ان تاريخ وجود وحياة كل شيء معرِّف له) توافق عليها الفلسفة ايضاً، وتعدها اداة عملية بشرط حذف الابهامات التي يوحي بها نص النظرية. على ان هذه النظرية لا تقوم اساساً على قاعدة قانون الحركة والتكامل العام. ومن هنا تلاحظ ان الفلاسفة منذ القدم (بدء بالعصر اليوناني الاول) ـ وقبل طرح نظرية الحركة الجوهرية في الفلسفة الاسلامية، التي لم يمر عليها اكثر من ثلاثة قرون ونصف ـ تبنوا هذه

الفكرة، وحرروها في دراساتهم.

لقد اكد الفلاسفة على ان الحد التام يجب ان يشتمل على كل علل وجود الشيء، اي ان المعرفة التامة بشيء ما تتوقف على معرفة اجزاءه الوجودية، وعلل ظهوره، كما تتوقف على معرفة غاياتها واهدافها الوجودية؛ لان جميع زوايا الوجود الخاص للشيء ـ التي اظهرته في عالم الخارج كواحد حقيقي، والتي تحافظ على هذه الوحدة فيه ـ تلعب دوراً في وجوده.

ومن الواضح ان المفهوم الكامل يمكن ان يحصل احياناً، وذلك عندما يتطابق مع الواقع الخارجي للشيء تطابقاً كاملاً؛ من هنا فلابد من طرح تاريخ ظهوره (العلل السابقة على وجوده) وحياته (المادة والصورة او السمات الضرورية للشيء)، وحتى غاية وغرض وجوده (رغم ان وجود الغاية يتحقق بعد انعدام الشيء، فوجودها منفصل عن وجوده، وهذا امر اغفلته النظرية التاريخية)، لابد من طرح وذكر كل هذه الامور في تعريفه. فاذا اردنا مثلاً ان نعرّف السرير، علينا ان نقول: هو الشيء الذي يصنعه النجار بواسطة ادوات النجارة من الخشب بالشكل «X» لاجل الجلوس والنوم عليه. واذا تطلب اي جزء من اجزاء هذا التعريف ايضاحاً، يلزم ايضاحه بالطريقة المتقدمة. ومن الواضح ان التعريف المتقدم يشتمل على فاعل وغاية ومادة وصورة السرير، واذا حذفنا اياً من هذه الاجزاء ينقص التعريف بحجم ذلك الجزء. لكن المادة

والصورة هما الاهم والاكثر تأثيراً بين هذه الاجزاء.

يتضح في ضوء البيان المتقدم ان استخدام هذا المنهج في دائرة الموجودات الروحية على غرار استخدامه في دائرة الموجودات المادية امر لاغبار عليه، سوى ان الاكتفاء بذكر العلل المادية في تعريف الحوادث الروحية امر غير سليم؛ لان هذا الاسلوب لا يوضح سوى الزاوية المادية للحدث، لا جيمع زواياه المادية والروحية.

نعود الى اصل البحث؛ حيث كنا نتحدث حول تحليل القسم التصوري من المعلومات.

القسم الثاني «التصديقية»[٢٣]

لا شك ان لدينا معلومات فكرية وادراكات تصديقية لا تحصى، وحينما نتابع هذه المعلومات نلاحظ انها غير منفصلة عن بعضها ـ اي ان الامر فيها لا يمضي على اساس اننا اذا اخذنا احد هذه المعلومات، وافترضناه معلوماً وحده امكننا ان نفترض سائر المعلومات الاخرى مجهولة. اي ان حصول العلم بمعلوم لا يرتبط في تحققه اي ارتباط بسائر المعلومات الاخرى.

٢٣ـ قلنا سابقاً ان الادراكات تتنوع على اساس البساطة والتركيب. وقلنا في الهوامش السابقة ان التحليل والتركيب (syntese, Analyse) على

ويتضح هذا الموضوع في مجال العلوم البرهانية بشكل اكثر جلاءً

نحوين:

عمليٌ ونظري، والتحليل والتركيب العملي يتم باتخاذ الانسان من المعطيات الخارجية موضوعاً لعملية التحليل او التركيب، كما لو اتخذ من التركيب الصناعي نظير الساعة والماكنة او من التركيب الطبيعي نظير الماء مادةً لتحليله وارجاعه الى عناصره الاولية، او اعادة ترتيبه. ان جميع العمليات الكيميائية التي تتم في المختبرات من هذا القبيل. وهذا التحليل والتركيب العملي يمثل اهم الشروط الضرورية للوصول الى قوانين الطبيعة. فالعلوم الطبيعية ـ منذ نشأتها ـ مدينة في تطورها الى الملاحظات الدقيقة والتجارب والتحليل والتركيب العملي. وقد اهتم العلماء الاوربيون في القرون الاخيرة بهذا المنهج اهتماماً كبيراً، فحصلوا على نتائج مدهشة وعظيمة، لم تكن في حسبان احد من البشر.

اما التحليل والتركيب النظري فهو انّ الانسان يقوم بمقارنة مدركاته ومعلوماته الذهنية فيحللها ويركبها بعضها مع بعض، ولا يتعدى التفكير، الذي هو من ارقى النشاطات الذهنية، سوى عملية التحليل والتركيب الذهني.

ايضاح ذلك:

التحليل والتركيب الذهني اما ان يكون حسياً، واما ان يكون خيالياً، واما ان يكون عقلياً.

اما التحليل والتركيب الحسي فهو ان يتصرف الذهن بالصورة الحسية

من سائر المجالات الاخرى؛ اذ لا يمكننا اطلاقاً اثبات كثير من قضايا هذه

التي يحسها مباشرةً، كما اذا وقع نظر الانسان على سجادةٍ ذات مناظر وورودٍ مختلفة، فيصوّر في ذهنه صورة معينة، وفق طريقة جمع ورسم مجموعة المناظر والورود، ثم يحللها فيُكوّن صورة أخرى في ضوء فصل وتجزئة اجزائها. ونظير من يشاهد السماء المليئة بالنجوم في الليل الصافي، فيجسد في ذهنه من خلال تركيب مجموعة من النجوم صورة لحيوان خاص، ثم يُكوّن صورة اخرى من خلال تحليل هذه العناصر وضمّ بعضها الى بعض. ان هذه التصرفات في الصور الحسية حرة وتخضع لاختيار الفرد، وتحصل بتدخل العناصر الذهنية فقط، ولا تحتاج الى تغيير الانسان لموضع بصره ورؤيته.

اما التحليل والتركيب الخيالي فهو ان يتصرف الانسان بشكل حرّ وحسب اختياره بالصورة الذهنية المودعة في حافظة الذهن، مثلاً: للانسان تصور عن الجبل في ذهنه، ولديه تصور عن الفولاذ؛ وبواسطة قوة الخيال يصوغ حينئذٍ صورة لجبل من فولاذ. ومثال آخر: للأنسان تصور عن الانسان، وتصور عن الفرس، وتصور عن اجنحة الطير؛ فيصوغ بقوة الخيال صورة لفرسٍ، راسه رأس الآدمي وله جناحان يطير بهما. واخيلة الشعراء تنبع من هذا اللون من الوان التحليل والتركيب، فالذهن في خيال الشعراء مبدع ومخترع ومتحرر من الالتزام بمطابقة نفس الامر، بل يتابع ويخضع للميول الذاتية، فالذهن لا يريد في خيال الشعر ان يطرح الامور كما هي، بل يريد ان يصوّرها وفق الميول الذاتية. ومن هنا يعد الشعر لوناً

العلوم إلّا اذا اثبتنا قبل ذلك كثيراً من القضايا الاخرى.

من الفن والصناعة.

اما التحليل والتركيب العقلي فيقوم على اساس استبعاد الميول النفسية من قبل الذهن، وينصبّ اهتمامه على مطابقة نفس الامر؛ وبغية الوصول الى هذا الهدف يقوم الذهن بتحليل وتركيب الصور المعقولة، وهذا التحليل والتركيب ينقسم الى قسمين: تصوري وتصديقي.

التحليل والتركيب التصوري هو ان يحلل العقل مفهوماً كلياً الى عناصره المشتركة والخاصة. وتعريف الاشياء على اساس العنصر المشترك والعنصر الخاص يرجع عادةً الى لون من التحليل العقلي التصوري، الذي ينصب على ماهية ومفهوم ذلك الشيء. فنقول مثلاً في تعريف الخط «الكمية المتصلة التي ليس لها إلّا بُعدٌ واحد»، فقد انتهينا في هذا التعريف الى ان الخط اولاً من نوع الكميات لا الكيفيات أو الاضافات او الجواهر، وثانياً انه كمية متصلة، يمكن افتراض حد مشترك بين اجزائها، وليس من نوع الكميات المنفصلة (الاعداد)، وثالثاً انها كمية متصلة ذات بعد واحد، وتختلف عن السطح الذي له بعدان، وعن الجسم التعليمي (الحجم) الذي له ثلاثة ابعاد. بدهي ان ما قمنا به من تحليل مفهوم الخط ليس من نوع التحليل العملي؛ لأن الخط في وجوده الخارجي ليس مركباً من الكمية والاتصال والبعد الواحد، اي اَنّ وجوده ليس مركباً من الكمية والاتصال والبعد الواحد، بل هذه المفاهيم الثلاثة موجودة في الخارج بوجودٍ واحد، ومن هنا فهذه الاجزاء اجزاء للمفهوم والماهية وليست اجزاءاً للوجود، وهي ما

اذن؛ هناك لون من الارتباط والتبعية بين هذه المعلومات التصديقية، يصطلح عليه في المنطق والفلسفة «الاجزاء التحليلية».

اما التحليل والتركيب التصديقي فهو عبارة عن النشاط الاستدلالي والاستنتاجي، الذي يتم وفق اساليب ونظم خاصة، ويتكفّل بحث القياس المنطقي بيانها.

يطلق الحكماء على الاستعداد الذهني الخاص بالتحليل والتركيب «القوة المتصرّفة»، ويسمون القوة المتصرّفة حينما تمارس نشاطها بين المحسوسات الجزئية بشكل حر «القوة المتخيلة»، ويسمونها حينما تمارس نشاطها بين المفاهيم المعقولة بغية التطابق مع الواقع ونفس الامر «القوة المفكّرة».

ان «القوة المتخيَّلة» حرة في عملها ـ كما تقدم ـ، تفصل وتربط بين الصور كما تريد ووفق الميول النفسيّة. لكن «القوة المفكرة» لا تتمتع بهذه الحرية، بل تتبّع على الدوام قانوناً محدداً، اي عليها ان تتصرف في المعقولات بالشكل الذي تتوفر فيه على التطابق مع الواقع ونفس الامر. وعلى هذا الاساس لا يتمتع التحليل والتركيب الحسي والخيالي بقيمة منطقية، لكن التحليل والتركيب العقلي بالقوة المفكرة ذو قيمة منطقية. وهذا التحليل والتركيب العقلي هو ما يسمى في المنطق بـ «التحليل والتركيب». اذن فالتحليل والتركيب يعني التحليل والتركيب العقلي، الذي تمارسه القوة المفكرة، وله قيمة منطقية. وقد اطلق ارسطو على بحث القياس مصطلح التحليل الاول، واطلق على الحد والبرهان اسم التحليل الثاني.

قلنا ان التحليل والتركيب اما ان يكون عملياً، واما ان يكون نظرياً

لا تخلو من شبه مع التوالد والانجاب المادي؛ اذ كل تصديقين «ذهنياً». والتحليل والتركيب العملي يمثل اهم الشروط اللازمة لاكتشاف اسرار الطبيعة، ومعرفة قوانينها. والتحليل والتركيب العقلي هو القسم الوحيد من بين اقسام التحليل والتركيب الذهني، التي تتمتع بقيمة منطقية، ويسمى في مصطلح المنطق العقلي «التحليل والتركيب». وهنا يُطرح الاستفهام التالي: كيف يتوفر الذهن على تحليل وتركيب المعاني والمفاهيم؟ وهل يمكن للذهن ان يتصرف في المفاهيم التي لديه بالشكل الذي يوفر التطابق مع الواقع ونفس الامر؟

في هذا الضوء هناك مجموعة ابحاث تستدعي الدرس والتحقيق، وهي عبارة عن:

أ ـ اسلوب التحليل والتركيب العقلي للتصورات.

ب ـ اسلوب تحليل وتركيب التصديقات.

جـ ـ القيمة المنطقية للتحليل والتركيب العقلي للتصورات.

د ـ القيمة المنطقية لتحليل وتركيب التصديقات.

لا يمكننا هنا ان نعكف على بحث هذه الاقسام الاربعة بشكل تفصيلي. فقد جاء في المتن والهوامش شرح اجمالي للقسم الاول والثالث، وقد تناولت الكتب المنطقية المفصلة البحث في اطراف هذين القسمين، كما يجب ان يُطلب فهم القسم الثاني من البحث القياسي المنطقي. انما يحتل القسم الرابع اهمية خاصه، ويُعدّ من القضايا المنطقية والفلسفية ذات الاهمية الاولى، كما اننا لم نطلع على ايضاح كاف ووافٍ لهذا البحث. وانطلاقاً

يرتبطان بنسبة الاصل والفرع مع بعضهما يشبهان تماماً نسبة الابوين

من هذا البحث يتميز بشكل واضح طريق المنطق العقلي عن طريق المنطق التجريبي، ومن ثمّ يتميز طريق الفلسفة العقلية عن طريق الفلسفة التجريبية. فالمنطق العقلي يرى لتحليل وتركيب التصديقات، التي يُعبّر عنها بمنهج الاستنتاج والاستدلال العقلي، قيمةً منطقية. لكنّ المنطق التجريبي لا يرى قيمةً منطقية لما عدا الاستقراء والملاحظة والتجربة والتحليل والتركيب العملي.

اوضحنا في مقدمة هذه المقالة، وعبر فقرات المقالة ذاتها، اختلاف وجهات النظر «الحسية والعقلية». ونعود هنا لنذكر مرة اخرى بان اختلاف وجهات النظر المتقدمة يرتبط بالتصورات، لا بالتصديقات؛ وعلى وجه التحديد ينصبّ الاختلاف على تحديد طريق ظهور التصورات الأولية في الذهن. وهذا الموضوع يطغي عليه الطابع النفسي، ويميز اتجاهات الحكماء بعضها عن بعض في موضوع تحديد المنبع الاساس للتصورات. لكن الموضوع الذي نبتغي الولوج في تفاصيله يرتبط بالتصديقات، اي لا يرتبط بالاحكام التي يصدرها الذهن بشأن التصورات التي تأتيه عن طريق الحس أو عن طريق آخر. وهذه المسألة ذات طابع منطقي بحت، وتميز اتجاهات الحكماء بعضها عن بعض في موضوع العقل وقيمة الاستدلال العقلي. وهذان الموضوعان لا يرتبطان ارتباطاً رئيسياً، رغم ان الباحثين المحدثين خلطوا بين الموضوعين، فنشاهد عادةً الخلط واضحاً في بحوثهم عن (ampirisme و rationalisme). وهذا الخلط أفضى الى بقاء البحث مُبهماً في

الى الولد، ونسبة الشجرة الى الثمرة، فاصول البنية المادية

هذين الموضوعين. ونحن هنا نعكف لاول مرة على تفكيك هذين الموضوعين بعضهم عن بعض؛ وبغية تجنّب الابهام اللفظي نصطلح على الأختلاف في الموضوع الأول اي في موضوع التصورات ذات الطابع النفسي «الحسي والعقلي»، ونصطلح على الأختلاف حول الموضوع الثاني بشأن التصديقات والذي يتميز بطابعه المنطقي «المنطق العقلي والمنطق التجريبي».

لقد أوضحنا نظرية حكماء الشرق ونظرية حكماء الغرب ونظرية هذه المقالة بشأن الموضوع الأول. ويأتي الآن دور العكوف على الموضوع الثاني، وبيان اختلاف وجهات نظر المنطقَين التجريبي والعقلي. ولم يُشبَع هذا الموضوع حتى الان بالدرس الكافي، خصوصاً من قبل أنصار المنطق العقلي، حيث لم يتصدَوا الى بيان وجهة نظرهم بشكلٍ مُغنٍ وواضح. وسوف نقوم هنا ببيان وجهة نظر المنطق العقلي والدفاع عنها اعتماداً على الاشارات والايضاحات الأجمالية التي طرحها انصار المنطق العقلي كإبن سينا ونصير الدين الطوسي وصدر المتألهين وغيرهم، مضافاً الى ما انتهى اليه درسنا وتأملنا حول هذا الموضوع.

* * *

لم يختلف المنطق العقلي والتجريبي في ضرورة التجربة او التعقل. فلا المنطق العقلي منكرٌ لأثر التجربة العظيم في الدراسات العلمية، ولا المنطق التجريبي معتقد بان العقل والفكر ممارسة فارغة ولا محصلة لها. انما ينصب الاختلاف حول القوانين والمقاييس الاساسية للفكر والاسلوب السليم

للفرع محفوظة في الاصل، لكنه انفصل عن اصله بصورة جديدة،

للنشاط الذهني. المنطق يعني اساساً علم «الميزان والمقياس»، وعلماء المنطق يسعون للوصول الى المقياس الاساسي لتقويم صحة وسقم الفكر. يطرح التجريبيون «التجربة» مقياساً اساسياً، ولا يؤمنون بوجود مقياس آخر. لكن العقليين يؤمنون بوجود مجموعة أُسسٍ ومبادئ عقليةٍ مستقلة عن التجربة، ويرون ان هذه الأُسس والمبادئ تمثل الميزان والمقياس والاداة الاساسية لتقويم الفكر. وقد ذهب العقليون الى ان التجربة ـ وان كانت مقياساً في كثير من القضايا ـ لا تشكل المقياس الرئيسي، بل تمثل مقياساً من الدرجة الثانية، اي ان لدينا مقاييس اساسية تتفرع في ضوءها كثير من القضايا، ومعيارية التجربة ننتهي اليها في ضوء تلك المقاييس الاساسية. وبُغية إيضاح نظرية كلا الاتجاهين نعكف على شرحهما فيما يلي:

نظرية المنطق العقلي:

يدّعي المنطق العقلي ان الاحكام التي يصدرها الذهن بشان القضايا على قسمين: بديهية ونظرية. الاحكام البديهية تعني أنّ هناك قضايا يجزم بها الذهن بدون ان يستعين بالاستدلال، كحكمه بامتناع النقيضين، وحكمه بان الكل اكبر من الجزء، وحكمه باستحالة ان يشغل الجسمان في آن واحد مكاناً واحداً، وحكمه باستحالة ان يشغل الجسم الواحد في آنٍ واحد مكانين مستقلين، وحكمه بانّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وحكمه باستحالة الحادث بدون علة، وبعبارة اخرى استحالة الصدفة والاتفاق ...،

فاضحى ظاهرة جديدة .

والبديهي بدوره ينقسم الى قسمين، بديهيٌّ اولي، وبديهيٌّ ثانوي؛ البديهي الاولي: هو الحكم الذي لا يستغني فقط عن الاستدلال والبحث عن الحد الاوسط وتشكيل الصغرى والكبرى، بل هو الحكم الذي يستغني عن كل واسطةٍ حتى المشاهدة والتجربة، بل بمجرد تصور الموضوع وتصور المحمول يُصدر الذهن حكمه القطعي، وبلغة الفلسفة تصور المحمول والموضوع وحده كافٍ لجزم الذهن بثبوت النسبة، كما هو الحال في الامثلة المتقدمة. لكن البديهي الثانوي لا يكفي فيه مجرد تصور الموضوع والمحمول لكي يصدر الذهن حكمه، ورغم عدم حاجته للبحث عن الحد الاوسط وتشكيل القياس، لكنه يتطلب تدخل الاحساس والتجربة بغية ادراك العلاقة بين الموضوع والمحمول، كما هوالحال في جميع القضايا التجريبية.

لكنّ المحققين من المناطقة العقليين ذهبوا الى ان البديهيات الثانوية ليست في الواقع بديهية، بل هي نظرية؛ فالعقليون يرون ان جميع القضايا التجريبية - في ضوء البيان الذي سياتي - تتكأ على لون من البديهيات الاولية؛ اذن فالبديهي الحقيقي ينحصر بالبديهيات الأولية. وسوف نقصر اطلاق مصطلح البديهيات او الاصول والمبادئ العقلية على البديهيات الاولية فقط.

يدّعي المنطق العقلي ان الذهن يمكنه استخدام هذه البديهيات واتخاذها اساساً لكي يصل الى القضايا النظرية المجهولة، وبلغة الفلسفة ان الذهن يمكنه ان يعكف على الاستدلال العقلي (deduction). وينتقل الذهن في

نعم هناك فرق بينهما وهو: ان ظهور الفرع المادي يرتهن بوجود الاستدلالات العقلية عادةً من الاحكام الاكثر كليّة الى الاحكام الاقل كليّة.

ويدّعي المنطق العقلي اننا لا نملك فقط هذه الاحكام البديهية الاولية ونستنتج ونستدل في ضوئها، وننتقل من الكلية الى الجزئية على اساسها، بل ان هذه الاصول والمبادئ العقلية تتدخل في حصول القضايا التجريبية ذاتها. هذه القضايا التي يبدو الاستقراء والمشاهدة والخبرة العامل الوحيد فيها بالنظرة السطحية، وما لم تتدخل القضايا الاولية فسوف لا يتوفر اي علم تجريبي على صورة القانون الكلي.

تشتمل نظرية المنطق العقلي على الاسس الثلاثة التالية:

أ ـ هناك بعض الاحكام الذهنية تتّسم بطابع البداهة والأوّلية، اي ان الذهن يحكم بمجرد تصور الموضوع والمحمول، والذهن في هذه الأحكام ليس مديناً لأي تجربة او مقدمةٍ وواسطة (البديهيات الاولية التصديقية).

ب ـ من الممكن ان يتخذ الذهن من هذه الاحكام البديهية الاولية اساساً، ويستنتج في ضوئها، وفق منهج الاستنتاج والقياس العقلي، نتائج جديدة، ويمكن ان يتخذ من هذه النتائج الجديدة اساساً لنتائج جديدة اخرى وهكذا ...

جـ ـ تتوفر الأحكام التجريبية على طابع القانون الكلي العلمي حينما يتدخل لونٌ من القياس العقلي المؤلّف من البديهيات الأولية العقلية، اي ان هناك قياساً عقلياً مفروضاً ومسلّماً في جميع قضايا العلوم التجريبية على

اصله: لا ببقاءه. لكن بقاء كل تصديق وفكر منتج ضروري لبقاء الدوام. وما لم نفترض هذا القياس لا يمكن لمشاهداتنا وتجاربنا ان تفضي الى نتيجة كليّة وعامة.

نظرية المنطق التجريبي:

يدعي المنطق التجريبي:

١ ـ اننا لا نملك احكاماً بديهية اولية، اي ليس هناك مورد يكفي فيه مجرد تصور المحمول والموضوع لاصدار الحكم.

٢ ـ ان الذهن يسير على الدوام في احكامه وتصديقاته من الاحكام الجزئية الى الاحكام الكلية، ومن الاحكام الكلية الى الاحكام الأكثر كلية، ولا يسير من الكلي الى الجزئي. وبعبارة أُخرى ان الذهن مصمم للسير على الدوام من الداني الى العالي، فيطوى قوساً صعودياً، لا ان يسير من العالي الى الداني. وجميع الاحكام الكلية التي يحسبها العقليون «بديهيات اولية» ويتخيّلون ان الذهن يصدر حكماً بمجرد تصور المحمول والموضوع، هي مجموعة قضايا تجريبية، حصل عليها الانسان من خلال حياته الطويلة، وقد كانت هذه القضايا احكاماً جزئية، ثم تطورت الى احكام كلية. انما الذي يوهم ببداهة هذه القضايا هو: ان هذه القضايا يواجهها الانسان في حياته اليومية، وقد تعلّمها في مختبر الحياة الكبير، لا في المدرسة وفي المختبرات الاعتيادية، ومن هنا يحسب انها قضايا بديهية اولية.

اما ما حسبه المنطق العقلي من قدرة الذهن على السير من الكلي الى

نتيجته. فاذا انعدم الـمُنتج يصبح عدم النتيجة امراً ضرورياً.

الجزئي وفق منهج القياس العقلي، وان هذا الطريق يؤدي الى نتيجةٍ ويحوّل المجهول الى معلوم، فهو خطأ؛ لأن جميع أشكال المنطق العقلي المشهورة، والتي يدّعي المنطق العقلي بانها تفضي الى نتيجة على اساس ترتيب الصغرى والكبرى، وتوسيط مفهوم الكليّ «الحد الاوسط» ترجع الى الشكل الاول، والشكل الاول يستلزم تكرار المعلوم او المصادرة على المطلوب؛ مثلاً نقول الانسان حيوان، وكل حيوان جسم؛ اذن الانسان جسم. إلّا ان جسمية الحيوان تتضح لدينا حينما نستقرئ افراد الحيوان واحداً واحداً، والانسان في ضمن هذه الافراد، وإلّا كيف يمكننا ان نفهم ان الحيوان جسم؟ فاذا استقرئنا بالاستقراء الكامل كل افراد الحيوان، ثم شكلنا هذا القياس فسوف يضحي تكراراً لأمرٍ معلوم، وكأننا قلنا ان الانسان جسمٌ اذن الانسان جسمٌ. وان لم نستوفِ الاستقراء، وقلنا كل حيوان جسم، فهذا مصادرة على المطلوب، وكأننا ندّعي ان الانسان جسمٌ، واذا سُئِلنا ما هو دليلنا على ان الانسان جسمٌ نقول دليلنا انّ الانسان جسمٌ.

تشتمل نظرية المنطق التجريبي على اساسين رئيسيين:

أ ـ ليس لدينا بديهيٌ اوليٌ. وجميع القضايا التي يتخيّلها العقليون بديهيةٌ اوليّة، هي مجموعة قضايا تجريبية حصل عليها الانسان عبر حياته الطويلة.

ب ـ السير من الاحكام الجزئية الى الاحكام الكلّية هو الاساس في النشاط الذهني.

من هنا فوجود مجموعة الافكار والتصديقات، التي ينحصر انجابها

نقد النظرية التجريبية:

نبدأ من الاساس الاول، ونلاحظ ما يلي:

اولاً: لنفرض جدلاً صحة نقد التجريبيين بشأن القضايا البديهية الاولية، ونُذعن بانها تحصل عن طريق التجربة (كحكمنا بان الجزء اصغر من الكل وحكمنا المساويان لمقدار واحد متساويان)؛ لكن بعض القضايا التي يذعن بها الذهن لا تخضع للتجربة والمشاهدة، كحكمنا بامتناع التناقض، وحكمنا بامتناع الصدفة، وامتناع الدور او استحالة تقدم الشيء على نفسه؛ واقصى ما في الامر هو ان الانسان لم يعثر في مشاهداتِهِ وتجاربه على اجتماعٍ للنقيضين او على ارتفاعٍ لهما او على الصدفة او على تقدم الشيء على نفسه، ومجرد عدم العثور على شيء لا يشكل دليلاً على عدمه او امتناعه.

ثانياً: اذا فرضنا جدلاً ان جميع الاحكام العقلية بلا استثناء وليدة التجربة الحياتية فسوف يلزمنا الاذعان بان المقياس المنطقي الوحيد لصحة وسقم القضايا هو التجربة، واذا آمنا بان الحكم الصحيح ينحصر بالحكم الذي تضمنه التجربة، حينئذ نتسائل: هل حكمنا هذا ـ مع ان الصحيح والمنطقي هو الحكم الحاصل جراء التجربة فقط ـ صحيح ام خطأ؟ فاذا كان خطأً اذن اصبحت دعوى المنطق التجريبي خاطئةً، واضحت دعوى المنطق العقلي صحيحة؛ حيث ان هذا المنطق ينكر انحصار صحة القضايا وصدقها بالقضايا التجريبية. واذا كان صحيحاً ومنطقياً فهل هذا الحكم ذاته وليد

بفكر وتصديق واحد، لا يمكن قياسها بمجموعة ظواهر مادية تنجب التجربة، اي ان صحته ثبتت لدينا من خلال التجربة، ام ان هذا الحكم ليس وليد التجربة؟ واذا كان هذا الحكم ليس وليد تجربةٍ اذن يتضح انه حكمٌ بديهيٌ اولي، اي ان لدينا حكماً ثابتاً دون توسط التجربة. واذا ثبتت صحة الحكم لدينا من خلال التجربة اذن فنحن قبل ان نجرّب لم نكن مؤمنين بالتجربة كمقياس، وبعد ان تمت التجربة فقد قيّمنا هذا الحكم على اساس امرٍ لم يكن اعتباره المنطقي ثابتاً لدينا؛ اذن فصحة التجربة غير ثابتةٍ لدينا؛ اذن فهذا الحكم الذي هو الحكم المنطقي الوحيد، الذي دعمته وايّدته التجربة، غير ثابت لدينا بطريق أوْلي.

والواقع ان جميع احكام الذهن ذات الواسطة يجب ان تنتهي الى احكام لا واسطة فيها. واذا افترضنا ان جميع احكام الذهن تحتاج الى واسطة (التجربة أو غيرها) فسوف لا يتيسر حصول اي حكم لدى الذهن. ومن ثمّ يجب ان يغرق الذهن في الشك المطلق، وبعبارة اخرى ان انكار البديهيات الأولية يفضي الى الشك المطلق والغرق في وحل السفسطائية المرعب.

ثالثاً: ان عنصر المشاهدة والخبرة محدود بالزمان والمكان والعدد على الدوام، واذا افترضنا ان جميع القضايا التي يعدّها العقليون بديهيات اولية هي قضايا تجريبية، حصل علهيا الذهن عن طريق التجربة والمشاهدات والاختبارات المحدودة، فالذهن يمكن ان يحكم على اساس التجربة في حدود دائرة التجربة لا اكثر من ذلك؛ فلو افترضنا اننا انتهينا ـ عبر عشرة شواهد او مائة او الف شاهد ـ الى ان المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية أو

ظاهرة مادية واحدة؛ لان علل الاحداث المادية يمكن افتراضها غير

ان التناقض محال و ... فما هو الاساس لتعميم هذا الحكم، بحيث يشمل جميع الازمنة والامكنة وما لا يتناهى من تطبيقات؟ فنحن نجد في اذهاننا ان هذه الأحكام كلية وازلية وابدية، ولا تقبل الاستثناء (ضرورية)، بينا لا يمكن ان تكون هذه السمات الثلاثة (الكلية، الدوام، الضرورة) وليدة التجربة.

في هذا الضوء تتضح الاجابة على الاساس الثاني للنظرية التجريبية؛ فقد ادّعى التجريبيون ان الذهن يسير على الدوام من الاحكام الجزئية الى الأحكام الكلّية، ونحن نقول لهم: لِمَ وما هو المُسوّغ الذي نمتلكه لتعميم الاحكام على غير المصاديق المجرَّبة، فنطوي سيراً صعودياً من الجزئي الى الكلي؟ فهل الذهن يُذعن بان كل حكم ثبت لبعض افراد الكلي لابد ان يثبت لجميع الأفراد، وبلغة الفلسفة هل ان الامثال احكامها متماثلة، ام ان الذهن لا يذعن بذلك؟ فاذا كان الذهن لا يذعن بذلك؛ اذن فالتجارب التي أُجريت على التطبيقات المحدودة لا يمكن ان تكون اساساً لتعميم الحكم على الافراد التي لم تخضع للتجربة؛ وإلّا يضحي الأمر كما لو اَصدر الذهن حكماً ابتدائياً على الافراد التي لم تخضع للتجربة قبل التجربة، بينا وبالضرورة وباعتراف التجريبيين انفسهم لا يملك الذهن حكماً قبل التجربة. واذا كان الذهن يُذعن بتلك القاعدة فمن المحتّم انه قد حصل عليها بدون توسط المشاهدة او الاختبار؛ اذ لو كان هذا الحكم وليد الاختبار ايضاً يلزم ان يحتاج في تعميمه الى حكم آخر، وهكذا ...

من هنا يتضح بجلاء ان الذهن في جميع القضايا التجريبية، حيث يسير

متناهية. وكل حلقة من هذه السلسلة تنعدم بوصول دور الحلقة اللاحقة،

من الاحكام الجزئية الى الاحكام الكلّية يعتمد على مجموعة أصولٍ كلية غير تجريبية، لكنه يغفل عنها بحكم ممارسته الذاتية المستمرة لها، فيتخيل الفرد ان المشاهدة والتجربة من الجزئي الى الكلي ومن الداني الى العالي هي العامل الوحيد، وانه يسير سيراً صعودياً؛ بينا يحصل هذا السير والصعود على اساس أُصولٍ اكثر كلية.

هناك اصولٌ عقلية كثيرة تشترك في الاحكام التجريبية. واهم هذه الأُصول التي تعتمدها التجربة اصلان:

الاول ـ امتناع الصدفة؛ وعلى اساس هذا الاصل يؤمن الذهن بان اي حادثةٍ لا تحصل بدون علة، وعلى هذا الاساس يعلم علماً اجمالياً يقينياً بأنّ هناكَ علّة لكل حادثة. وهذا القانون اصل بديهيٌ اوليٌّ، ولا يرتهن بالتجربة.

الثاني ـ قانون السنخية بين العلة والمعلول، اي ان المعلول المحدد يصدر دائماً عن علةٍ محددة. وهذا القانون يُستنتج من قانون امتناع التناقض، ولا يرتهن بالتجربة.

وبعد ان يتوفّر الذهن على هذين القانونين يمكنه ان يفيد من تجاربه، لان التجربة تسعى الى الربط بين الحدثين الجزئيين، وتحدّد علّية احد الحدثين للآخر، وحيث ان الذهن يؤمن باستحالة الصدفة وعدم وجود حادثة بلا علّة، فمن المحتّم سوف يذعن بأنّ الحدث المحدّد له علّة، ثم يحدّد العلة الواقعية للحدث في ضوء الاساليب الخاصة، التي يستخدمها العلماء

وتترك مجالها للحلقة البعدية، لكن كل علة تصديقية يجب ان تصاحب

التجريبيون في مختباراتهم العملية. (وقد اقترح العلماء التجريبيون نظير فرنسيس بيكون وستيوارت مل مبادئ عملية مفيدة لأسلوب التجريب وتحديد العلة الحقيقية لكل حدث. وقد افاد الباحثون في العلوم الطبيعية من هذه المبادئ. واغفال هذه المبادئ عملياً يفضي الى عقم التجارب. على ان القارئ المحترم يعي ان صحة كل تجربةٍ ترتهن برعاية هذه الأساليب، لكنّ صحة هذه الاساليب لا تضمنها التجربة، ولابد من التوسل بلونٍ من الاستدلال العقلي ـ الذي يُنكرُ صحته التجريبيون انفسهم ـ بغية ضمان سلامة هذه الأساليب)؛ وبعد تثبيت علّية حادثة معينة لِحادثة معيّنة اخرى، يتوسل الذهن بقانون السنخية بين العلّة والمعلول، وان لكل علّة معيّنة معلولاً معيناً (وهو القانون الذي توفر الفلسفة العقلية صحّته)؛ بغية ان يُعمّم الحكم الجزئي، فيسير سيراً صعودياً نحو صياغة القانون الكلّي. انما العسير هو امكانية وصول التجربة والاختبار الى تحديد العلّة الواقعية للحادثة بين الحشد الكبير من الامور التي يُحتمل ان يكون كلٌّ منها علّةَ للحادثة، وبين الامور المحتملة الغائبة عن التجربة؛ ومن هنا تنشأ السِمَة الاحتمالية في القضايا التجريبية، وعلى اساس هذه السمة نفسر التغييرات والتحّولات السريعة التي نشاهد حصولها في القضايا التجريبية.

اما اعتراض المنطق التجريبي على منهج الاستنباط في المنطق العقلي (حيث يؤكد ان السير من العام الى الخاص والدليل القياسي اما ان يكون تكراراً لامر معلوم، واما ان يكون مصادرةً على المطلوب)؛ فجوابنا عليه بما يلي:

وجود معلولها التصديقي، وافتراض عدم تناهي العلل التصديقية

أولاًـ ان استدلال المنطق التجريبي في ذاته استدلالٌ قياسي وسير من الكل الى الجزء، وعلى اساس ما طرحوه فامّا ان يكون تكراراً لامر معلوم واما ان يكون مصادرةً على المطلوب.

ثانياً ـ ان مذهب المنطق التجريبي في تفسير الاستدلالات العامة بتكرار الامر المعلوم او المصادرة على المطلوب يقوم على اساس ان الذهن يسير على الدوام من الحكم الجزئي الى الحكم الكلي. إلاّ انه قد اتضح في ضوء ما تقدم ان الذهن لا يسير في احكامه من الجزء الى الكل على الدوام فقط، بل حتى في سيره من الجزئي الى الكلّي وصعوده نحو صياغة القوانين الطبيعية العامة يبتدأ من مجموعة قواعد اكثر شمولية، وقد توفر الذهن على هذه القواعد الكلية، دون توسط اي عامل خارجي من تجربةٍ او غيرها.

ثالثاً ـ يمكننا ان نستبدل المثال الذي طرحه المنطق التجريبي (الانسان والحيوان)، ونتخذ من الرياضيات شاهداً نتحاكم لديه. فالرياضيات تفيد من منهج القياس العقلي؛ فالهندسة مثلاً اتخذت من قانونين كلّيين كقانون التساوي وقانون الكل والجزء اساساً، تستنبط في ضوئِهِ القواعد الاكثر جزئية؛ واذا كانت الاستدلالات العقلية والسير من الكلي الى الجزئي خطأً على الاطلاق وتكراراً لامرٍ معلوم او مصادرة على المطلوب فسوف تفقد الاستدلالات الرياضية عامة قيمتها، وبغية ان نتعرّف على اصول الرياضيات وقواعدها، كقانون التساوي والكل والجزء علينا ان نستقرأ قضايا الرياضيات واحدة واحدة، فنتعرف على الرياضيات، ومن ثمّ نحكم

يستلزم عدم حصول ذلك التصديق، اذن؛ فاذا افترضنا وجود معلوم بانّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية مع بعضها، وان الكلّ اكبر من الجزء.

لاحظ بعض المفكرين ان هناك فرقاً بين الاستدلالات الرياضية والاستدلالات القياسية عامة، وذهبوا الى ان الاستدلالات الرياضية رغم كونها غير تجريبية، لكنها ليست سيراً من الكلي الى الجزئي، بل هي سيرٌ من الجزئي الى الكلّي والتعميم. وجاء في «المنهج» لفيليسين شاله «فصل المنهج الرياضي»:

«يمكن القول ان جميع البراهين الرياضية استخدمت التعميم، وان ما يثبت في مثالٍ من الأمثلة يعتبرونه الرياضيون صادقاً على الامثلة الأخرى، اي حينما نثبت حكماً بشأن المثلث ABC فسوف نعمم هذا الحكم على جميع المثلثات. لكن هناك فرقاً اساسياً بين التعميم المستخدم في الرياضيات والتعميمات المستخدمة في العلوم الفيزيائية والكيميائية، وهو ان التعميم الرياضي خلافاً للتعميم التجريبي لا يحصل عن طريق التجربة، مثلاً حينما نحكم بواسطة البرهان حكماً بصدد المثلث ABC، ونعممه على سائر المثلثات، فلا دور للتجربة باي وجه من الوجوه في هذا التعميم. بينا نتعرف على قانون تمدد الفلزات بالحرارة بواسطة التجربة.»

والحق ان التعميم في الاستدلالات الرياضية ليس سيراً من الجزئي الى الكلي او من الاقل كليةً إلى الاكثر كلية؛ لأن الذي يدفع الذهن الى

تصديقي يلزم ان تقف سلسلة علله التصديقية عند حد، اي ان تصل الى الالتزام بمعطيات قضايا الرياضة هو البرهان الرياضي، وكل البراهين الرياضية لا تختص بالضرورة بمصداقٍ معين. واذا اتخذنا من مصداق معين كالمثلث ABC ميداناً لتطبيق البرهان الرياضي فلا يتعدّى الأمرُ ايضاح وتفهيم البرهان، ولذا لو امكن للذهن ان يتصور مضمون برهان رياضيٍّ، دون العودة الى المصداق فهو مُلزمٌ بقبوله مباشرةً، وبعبارةٍ أخرى ان العامل الأساس في اذعان والتزام الذهن بمفاد البرهان الكلي هوَ ذات البرهان لا غيره. انما يتطلب الذهن في كل حكم واذعان ان يتصور بوضوح القضية المفروضة، ليمكنه الاذعان بها. فالحاجة الى التطبيقات الخاصة بالقضايا الرياضية يفرضها تصور مفاد البرهان لا التصديق به.

يقول فيليسين شاله بصدد التفرقة بين الاستقراء والاستدلال القياسي والبرهان الرياضي: «على اساس هذه الفكرة الاساسية يجب التفرقة بين القياس الذي لا تتدخّل فيه التجربة وبين الاستقراء الذي يقوم على اساس التجربة. وتقويم التعريف الذي يُطرح عادةً للقياس (هو الاستدلال الذي ينتقل فيه الذهن من قضية كلية الى قضية اقل كلية)، وتعريف هذا الاستدلال بالشكل الذي يصدق على القياس الصوري، حيث يستخدم الذهن الحكم الكلي في افراده، وينطبق على البرهان الرياضي، حيث ينتقل فيه الفكر من الحكم الاقل كلية الى الحكم الاكثر كلّية. ويشترك القياس الصوري والبرهان الرياضي في: ان الذهن لا يتوسل بالتجربة في كلٍّ منهما، بل يقيم الذهن ذاته العلاقات الضرورية منطقياً بين الافكار ...

تصديق، يحصل بذاته، دون الاستعانة بتصديق آخر (البديهي الاولي).

ومن هنا فالافضل ان نُعرّف القياس والاستدلال الاستنتاجي: (بانه قول مؤلف من قضايا تفضي الى اقامة العلاقات الضرورية بين التصورات)، والقياس الصوري احد أشكال الاستنتاج، ويتم خلاله استخراج المفاهيم بعضها من بعض، بحكم إنْدِراج بعضها في البعض واعمّية بعضها من الاخر، كالفاني حيث انه اعم من الانسان والانسان حيث انه اعم من سقراط (سقراط انسان والانسان فاني اذن سقراط فاني)، فسقراط مندرج تحت الانسان والانسان مندرج تحت الفاني، والحكم الذي يصدق على الشامل عامّةً يصدق على المشمول ايضاً. اما الاستدلال الرياضي الذي هو احد صور القياس فعلاقة «الاندراج» ليست ملحوظة فيه، بل تُلحظ علاقة «التساوي» أو «التعادل» فيه. فنضع المقادير المتساوية بعضها محلّ بعض فنخرج بالنتائج الضرورية.».

انّ هذه التفرقة بين القياس الصوري والبرهان الرياضي غير سليمة؛ لان «قياس المساواة» الذي تفيد منه الرياضيات - في ضوء دراسات المناطقة - يرجع الى قياسين، وتُلحظ علاقة الأندراج في القياس الثاني، وما لم يساهم القياس الثاني في الاستدلال لا يستطيع ان يصل الى هدفه. مثلاً؛ نستدل على ان الزاوية «أ» تساوي الزاوية «ب» والزاوية «ب» تساوي الزاوية «س»، النتيجة المباشرة لهذا القياس هو ان الزاوية «أ» تساوي مساوي الزاوية «س» (لأنها تساوي الزاوية «س» ذاتها)، ثم نتخذ هذه النتيجة مقدمةً لقياس آخر، حيث تلحظ علاقة الاندراج فيه، ويسير الذهن من الكلّي الى الجزئي على

نستنتج مما تقدم:

١ ـ اذا فرضنا تصديقاً بديهياً (مقابل الشك)، فاما ان يكون

النحو التالي:

الزاوية «أ» تساوي مساوي الزاوية «س»، والمقداران المساويان لمقدار واحد متساويان، اذن الزاوية «أ» تساوي الزاوية «س». تلاحظ ان خلاقية الذهن مدينة هنا للقياس الصوري، حيث نقل الذهن من الكلي الى ما هو اقل كليّة. اننا نغفل هذا القياس الثاني لأن الذهن يستخدمه استخداماً مستمراً، وعلى حدٍّ سواء في جميع الموارد.

آمن بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين بوجود مجموعة اصول كليّة عقلية غير تجريبية، اي انهم آمنوا ان هذه الاحكام العقلية الكلية ليست وليدة الاستقراء والملاحظة والخبرة. لكنهم ذهبوا الى ان ظهور هذه الاصول يرجع الى اسباب حياتية او عوامل اجتماعية، اي ان حاجات الحياة الفردية او الاجتماعية دفعت الذهن الى صياغة هذه الاصول، فيحكم بان التناقض محال وان ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ وان الصدفة مستحيلة ... وبتغيير حاجات الحياة يمكن ان تترك هذه الاصول موقعها من فكر البشرية لاصول أُخرى. ومن هنا فهذه الاصول الاوليّة رغم عدم ولادتها من التجربة، لكنها لا تتوفر على قيمة منطقية مطلقة، وما يقرّره المنطق العقلي من سمات الاطلاق والكلّية والأزليّة والأبديّة لها امرٌ غير سليم.

انّ هذه النظرية اضعف من النظرية التجريبية؛ اذ لم تميّز هذه النظرية بين الافكار الحقيقية والافكار الاعتبارية. وسوف نتناول في المقالة السادسة

المفروض ذاته امراً بديهياً، واما ان ينتهي الى امر بديهي، وبعبارة اخرى

الاعتباريات والافكار العملية، وسنتحدث حول هذه النظرية بشكل تفصيلي هناك.

وهناك فريق آخر عزف نغمةً اخرى؛ فقد اذعن هذا الفريق بأن المبادئ المتقدمة ليست تجريبية، واذعن ايضاً بان الذهن يسير من الحكم الكلّي الى الحكم الجزئي، لكنهم ادّعوا ان هذه المبادئ ليست ذات قيمة يقينية لدى الذهن، وانما هي مجرد فروضٍ يصطنعها الذهن، ولا يمنع الذهن ذاته من الشك فيها. انما الذي يفرض على الذهن استخدام هذه الفروض كمسلمات لا دليل عليها هو: اذا لم يتخذ الذهن هذه الفروض مسلّمات ولا يفترض استحالة التناقض والصدفة وغيرها ... فسوف يتهدّم بناء العلم ويتزلزل نظام المعرفة البشرية.

وردّنا على هذه النظرية هو:

هل يؤثر فرض هذه الاصول الكلية على الوصول الى النتائج العلميّة أم انه لا يؤثر؟ فاذا كان غير مؤثر؛ إذن فالذهن سواء افترض ام لم يفترض سيّان. اما اذا كان فرض هذه الاصول مؤثراً في الحصول على النتائج فهل تضحي نتيجة هذه القضايا قطعيّة ويقينية أم انها تحتاج الى فرض آخر؟ فاذا كانت يقينية وقطعيّة فهذا يعني ان لدينا بديهيات اولية (ضروريات انتاج القياس)، وهذا الامر البديهيّ قطعيٌّ ويقينيٌّ في اذهاننا، ولا تسمح اذهاننا باي شك وتردد بشأنه. اما اذا كانت نتائج قضايا العلوم المستنبطة من هذه الاصول الكلية تحتاج الى فرض، فهذا يعني ان الذهن لم يبلغ هدفه في

ان لدينا تصديقاً بديهياً.

تنظيم واحكام قضايا العلوم، وفي هذه الصورة يضحي فرض هذه الاصول وعدمها على حد سواء لدى الذهن، وتبقى قضايا العلوم فرضية محضة. على ان الذهن منذ البدء، ودون ان يلتمس هذه الاصول يمكنه ان يفترض اي شيءٍ اراد.

والحق ان انكار الاحكام البديهيّة الاوليّة يستلزم الشكّ في كل شيء، حتى الشكّ في الشك ذاته، وهذا هو الحد الفاصل بين الفلسفة والمنطق وبين السفسطة.

ومن الملائم هنا ان ننقل نصوصاً تناولت هذا الموضوع، ثم نعكف على نقدها، وهي نصوص «فيليسين شاله» الذي هو احد اتباع المنطق والفلسفة التجريبية، وقد خضع بشكل خاص تحت تأثير منهج اوجست كونت الوضعي والظاهري. يقول في كتابه «المنهج»، فصل «منهج العلوم الفيزيائية والكيميائية»:

«الاستقراء عبارة عن الاستدلال الذي يصل فيه الذهن اعتماداً على التجربة من المعرفة بالجزئيات الى القانون، اي حينما يثبت توافق الفرضية مع جميع المشاهدات والاختبارات فسوف تتحول هذه الفرضية الى قانون، دون تدخل اي نشاط عقلاني. البحث الفلسفي المهم بشأن الاستقراء هو: هل ينسجم هذا اللون من الاستدلال مع قوانين العقل ام لا؟ اذا كانت الاجابة بالايجاب فما هو الدليل والاساس لقانونية هذا الاستدلال؟ على ان هذا الاشكال لا يرد بشأن القياس او الاستنتاج؛ اذ يتمتع الذهن على الدوام

٢ ـ يحصل كل معلوم نظري (غير بديهي) بواسطة تركيب بديهيات

بحق استنتاج النتائج الضرورية منطقياً من الاصول المسلّمة والموضوعة. لكن الاستقراء الذي يقوم على اساس التجربة يتجاوز حدود التجربة ويعمّم الحكم على الوقائع التي لم تخضع للتجربة بعد، فما هو حقه في هذا التجاوز والتعميم؟ اي كيف تفضي المشاهدات والاختبارات التي وقعت في مكان وزمان معين الى قانون عام صادق على جميع الأزمنة والأمكنة؟ وكيف يمكننا ان نتيقن بان حكم الأمور المجهولة اللامتناهية يشبه حكم الأمور المحددة التي خضعت للتجربة؟ واشكالية اساس الاستقراء ترجع الى هذه الاسئلة. يتفق الباحثون على انّ الاستقراء يقوم على اساس اطراد الطبيعة وسيرها على نسقٍ واحد. اي انّ الطبيعة اذا كانت تطوي على الدوام مسيرة واحدة فيكفي ان نلاحظ في زمانٍ ومكانٍ معيّنٍ ارتباطاً بين الحوادث لكي نقرّر انّ هذا الارتباط عام ودائم في كل زمانٍ ومكانٍ. لكنّ المشكلة تكمن في تفسير يقيننا بانّ الطبيعة تسير على نسقٍ واحد وباطرادٍ دائم. إلّا ان الفلسفة التجريبية التي تؤمن بالتجربة ـ كمنبعٍ اساسيٍّ لجميع الافكار ـ تفسر اطراد الطبيعة على اساس التجربة، وتقول: ان التجربة وحدها هي التي اثبتت للأنسان ان الطبيعة تسير على نسقٍ واحد، وقد اكد الفيلسوف الانجليزي «جون ستيوارت مل» في كتاب منطقه هذه النظرية، ويرجع برهانه في هذا المجال الى قانون العلّية العامة (وانّ العلّة المحدّدة توجب على الدوام معلولاً محدّداً). على ان قانون العلية العامة ليس قبلياً وبديهياً، لعدم وجود استحالة منطقية في وقوع الحوادث صدفة واتفاقاً. انما الذي دفع الانسان الى

او نظريات تنتهي الى البديهيات.

الاعتقاد بهذه الفكرة هو التجربة ذاتها، حيث تمّ للانسان بواسطة التجربة الاقتناع بان العلّة المعيّنة تفضي الى معلولٍ معيّن على الدوام لا غير. اذن فقانون العلّية العامة، الذي اتخذه «جون ستيوارت مل» قاعدة للاستقراء، هو ذاته نتيجة استقرائية، تحصل جرّاء تعميم الملاحظات المستقاة من الخبرة. ولكن لا ينبغي ان نتصور هنا وجود دورٍ باطل (حيث جعلنا قانون العلّية اساس الاستقراء، وهذا الاساس نتيجةً للاستقراء)، اذ مقصودنا من الاستقراء الذي يكون قاعدة لهذا القانون، هو الاستقراء السطحي الساذج، بينا نقصد من الاستقراء الثاني الاستقراء العلمي؛ فنحن نعرف ان الانسان العامّي والطفل اذا شاهد وقوع أمر نتيجة امرٍ آخر يتوقع وقوع ذلك على الدوام ...».

ان اجابة فيليسين شاله على اشكال «الدور» اجابة لا معنى لها، وبعيدة عن الاسس العقلية والعلمية، وذلك:

اولاً ـ يُطرح الاستفهام الآتي: كيف يمكن للاستقراء الساذج ان يُنتج حكماً كلياً، وهل ان مسير الذهن من الجزئي الى الكلي في الاستقراء الساذج حتى لدى الطفل او الحيوان لا يقوم على ايّ قاعدةٍ وهو امرٌ جزافيّ، أم انّ هناك اساساً في البين؟ فاذا كان جُزافياً ينبغي ان يكون اصل العلية جزافياً ايضاً، وليست له اي قيمة منطقية، وان جميع القوانين التجريبية قد أُقيمت على اساسٍ لا قيمة له، فهي لا قيمة لها. واذا كان هناك اساسٌ امكن القول ان الطفل وحتى الحيوان يدرك بالفطرة قانون العليّة العامة.

٣ ـ للعلوم كثرة بواسطة تقسيمها الى بديهية ونظرية.

والحق ان ما يتوقعه الطفل والحيوان جرّاء وقوع حادثةٍ نتيجةً لحادثة اخرى مرة واحدة، وما يدركه الانسان من قانون العلّية امران مُختلفان تماماً. فما يدركه الانسان بقوته العاقلة هو امتناع الصدفة اولاً، وضرورة ترتب المعلول على العلّة وامتناع تخلّفه عنها ثانياً. وهذان القانونان «الضرورة»، و «الجبر العلّي والمعلولّي» هما اللذان يمنحان العلوم نظامها واستحكامها وقانونيتها، وهما اللذان يُلبسان العلوم لباس النواميس اليقينيّة. اما ما يتوقعه الطفل والحيوان فهو مجرد وقوع الحادثة بعد وقوع الاخرى، جراء مشاهدته ذلك مرةً واحدة، وهذا التوقع لون من المبادرة والسبق الذهني، وليس له قيمة منطقية، ويحصل لدى الاذهان الساذجة نظير ذهن الانسان العامي والطفل والحيوان، ويستمد وجوده من القدرة على «تداعي المعاني»، وهو لون انتقال من جزئي الى جزئي آخر. وكلما كان الذهن ساذجاً وكانت القوة العاقلة ضعيفة فسوف يزداد السبق الذهني في هذا المجال، وهو ما يطلق عليه في اصطلاح المنطق «التمثيل». وكلما نضجت القوة العاقلة يقلع الذهن عن التمثيل والانتقال من الجزئي الى الجزئي، ويتجه صوب القياس، الذي ينبع من الاحكام الكلية والضرورية والدائمة. وبعبارة اخرى: لا يتمتع الذهن في بدء نشوءه بقدرة التمييز المنطقي، والاحكام التي يصدرها جزئية وسطحية معاً، ومن هنا يبادر الذهن الى الحكم في عامة الموارد، التي يتم فيها التداعي بين المفهومين.

ولكن حينما تقوى العاقلة ويتوفر الذهن على الاصول الكلية والبديهيات

اشكال

يمكن المناقشة في البيان السابق، فيقال: ان حركة العلم اليومية، التي تنطلق من الفروض الموقتة، تنقض النظرية المتقدمة؛ اذ يتخذ كل نشاط علمي فرضيةً، ثم يبحث في اطراف هذه الفرضية، فيكشف عن سمات وخصوصيات، ثم يعثر بعد ذلك على سمات وخصوصيات لا

الاولية فسوف يصدر احكامه وفق اسسٍ، ذات بعد منطقي، وتتطابق مع الواقع ونفس الامر. ومن هنا فعندما يغنى الذهن بالاصول العقلية يحول دون البدار الذهني، الذي يحصل في ذهن الانسان العامي والطفل والحيوان بواسطة تداعي المعاني، حيث لا تتطابق احكامه مع الواقع غالباً.

تقوم نظرية «ستيوارت مل»، التي أُشير اليها في نص «فيليسين شاله» على اساس ان النشاط الرئيسي للذهن لا يتم على قاعدة الانتقال من الكلي الى الجزئي (القياس)، ولا الانتقال من الجزئي الى الكلي (الاستقراء)، بل يتم على قاعدة الانتقال من الجزئي الى الجزئي «التمثيل»، بواسطة تداعي المعاني. ولعل اول من طرح هذه الفكرة هو «هيوم» (١٧١١ ـ ١٧٧٦).

ولكن قد اتضح في ضوء هوامش المقالة الثانية، وفي ضوء ما تقدم اعلاه:

اولاً: ان الحكم يختلف عن تداعي المعاني، ومبادئ الحكم تغاير مبادئ تداعي المعاني.

ثانياً: يشكل تداعي المعاني احياناً اساساً وسبباً لتبادر الذهن الى حكم ما، لكن هذا الحكم الذهني ليست له قيمة منطقية وواقعية، ويحصل غالباً

تنسجم مع الفرضية، فيطرح فرضية اغنى واكثر انسجاماً لتحل محل

لدى الاذهان الساذجة كالانسان العامي والطفل والحيوان، وكلما نضج الذهن وتوفر على الاصول العقلية وامكانية الرؤية المطابقة للواقع كلما حال دون المبادرات والسبق الذهني القائم على اساس تداعي المعاني. ومن ثمّ فالتمثيل ليس اصلاً في الاستنتاجات المنطقية.

لا ادري لِمَ يتجنب فيليسين شاله وسائر انصار الفلسفة التجريبية «لزوم الدور»؟ فما هو الدافع لكي يعد هؤلاء «الدور» باطلاً وممتنعاً؟ فهل يفسرون بطلان الدور عن طريق الاستقراء؟! فالاستقراء والملاحظة والتجربة امور معقولة في الامور العينية، اما المعدومات والممتنعات فهي لا تخضع للمشاهدة والاختبار العملي.

اتضح في ضوء ما تقدم:

أ ـ هناك احكام وتصديقات بديهية اولية في الذهن الانساني.

ب ـ لهذه البديهيات قيمة منطقية.

جـ ـ يستطيع الذهن الانتقال من الحكم الكلي الى الحكم الجزئي اعتماداً على هذه البديهيات.

د ـ الاساس الاصيل للانتقالات والاستدلالات الفكرية يقوم على اساس الانتقال من الكلي الى الجزئي، لا من الجزئي الى الكلي، ولا من الجزئي الى الجزئي.

هـ ـ يصعد الذهن في العلوم الطبيعية والتجريبية من الحكم الجزئي الى الحكم الكلي، ويتم هذا الصعود بمعونة الاحكام البديهية الاولية، والقواعد

الفرضية القديمة، ثم يستمر في البحث والتحقيق، وحينئذٍ فالفرضية القديمة ترحل عن عالم المعرفة، بينا تبقى نتائجها الايجابية حيةً، وستبقى حية في المستقبل. اذن؛ فعدم العلة التصديقية لايستلزم بطلان النتيجة.

الجواب

تنقسم الفرضيات العلمية إلى قسمين:

١ ـ الفرضيات التي لا يبطل جديدها قديمها، ولا يكذبه. بل تقدم النظرية البعدية تصوراً اشمل واوسع من التصور الذي تقدمه النظرية القديمة. وعندئذٍ فالفرضية القديمة، التي انتجت نظرية ايجابية، باقية على قيد الحياة، بل طَرحت نفسها بشكل اقوى، واغنت نتائجها قوةً ووضوحاً.

٢ ـ الفرضيات التي يلغي المتأخر منها المتقدم، ويبطله. نظير فرضية

المستخلصة منها.

و ـ علة عدم يقينية بعض قضايا العلوم الطبيعية فقر التجربة ونقصانها.

ز ـ التجربة مقياس من الدرجة الثانية في ضوء فن المنطق ومعايير الفكر. ومجموعة الاصول العقلية مقياس من الدرجة الاولى، وفي ضوئها تعد التجربة مقياساً ثابتاً لدى الذهن.

وفي ختام هذا البحث اكرر العبارة التي قررتها في مقدمة هذه المقالة: رغم اننا لا نمتلك في اذهاننا تصورات متقدمة على التصورات الحسية، لكن لدينا تصديقات متقدمة على التصديقات التجريبية.

حركة الارض بالنسبة الى فرضية حركة الفلك في علم الفلك. وفي هذه الحالة تلغى نتيجة الفرض بالغاء الفرضية ذاتها. لكن النتائج العلمية، التي تحصل بالحس والتجربة لا تعدم، كما هو الحال بالنسبة للرصد الجوي المتوالي والتجارب المتكررة لاوضاع الاجرام المتحركة، فجميعها تحفظ في علم الفلك.

ثم لو اغمضنا النظر عما تقدم، يمكن ان نقول بصدد كلا قسمي الفرضيات: ان افتراض الفروض في اي علمٍ من العلوم لا يستهدف استنتاجاً علمياً، اي لا يستهدف الكشف عن قضايا العلم ونظرياته، اي ان الفروض لا تحول المجهول الى معلوم. بل تستهدف رسم خط السير؛ بغية ان لا نضل ونتيه عن طريقنا في نشاطنا العلمي، وإلاّ فاستنتاج القضايا يرتهن ببراهينها وبالتجربة وسائر العلل المنتجة للنظرية، وليست معلولة للفرضية. والفرضية السليمة تشبه حالة وتد الفرجال الثابت، فثبوته يساعد وتر الفرجال المتحرك على تجنب الفوضى في رسم نقاط الدائرة، لا ان الوتد الثابت هو الذي يرسم الدائرة، التي رسمها الوتر المتحرك.

اشكال

اذا كان العلم بالنظريات وليد العلم بالبديهيات، والبديهيات مستثناة عن قانون التوالد، فسوف لا يكون لتوقف البديهي على

البديهي معنى سليم، بينا تقولون ان القضايا عامة نظريةً او بديهية تتوقف على قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما[٢٣].

٢٤ـ قلنا سابقاً ان احكام الذهن تنقسم الى بديهية ونظرية، وان البديهي ينقسم الى قسمين ايضاً: بديهي اولي وبديهي ثانوي. يطلق الفلاسفة والمناطقة على بعض القضايا مصطلح البديهي الاولي، كالحكم بامتناع التناقض، والحكم بان المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، والحكم بامتناع اشغال الجسم الواحد لمكانين في آن واحد، والحكم بامتناع اشغال الجسمين في آنٍ واحد لمكانٍ واحد ...

وقانون امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما (الذي نعبّر عنه بقانون «إمتناع التناقض» رعاية للأختصار) هو ما يُسمى من بين جميع البديهيات الاولية بـ «اول الاوائل»، و «ام القضايا». وهنا يطرح الاستفهام التالي: ماذا نعني باول الاوائل؟ فاذا كانت سائر البديهيات بديهيات اولية، وان الذهن يحكم بمجرد تصور الموضوع والمحمول، ولا يحتاج الى تدخل أمرٍ آخر؛ إذن فكل البديهيات على حدٍّ سواء، فماذا يعني اول الاوائل؟ واذا كان حكم الذهن بهذه البديهيات متوقفاً على الحكم بامتناع التناقض؛ إذن فهذه الاحكام ليست بديهيات بحسب الواقع، بل هي نظريات.

وبصدد الاجابة على هذا الاستفهام تطرح نظريات متعددة:

النظرية الاولى: ان سائر القضايا ليست بديهية، بل هي نظرية بحسب الواقع. والمعنيّ باول الاوائل وام القضايا هو: ان قانون امتناع التناقض

الجواب

اذا تأملنا بشكل واضح قضيةً (بديهية او نظرية) ـ سنجدها بذاتها ـ وبغض النظر عن عالم الخارج وما تحكي عنه ـ اما ان تطابق الخارج واما ان لا تطابقه (احتمال الصدق والكذب)، ولا يمكن اطلاقاً ان نذعن

تُستنتج منه جميع القضايا الأخرى. لكن هذه النظرية لا يمكن قبولها لما يلي:

اولاً ـ انها خلاف الوجدان الذي يشهده كل فرد.

ثانياً ـ اذا كانت جميع القضايا الاخرى نظرية فسوف تحتاج الى دليل، وبما انّنا نعرف ان كل دليلٍ يستلزم افتراض مقدمتين (صغرى ـ كبرى)، اذن لابد ان يكون لدينا قانون بديهيٌ واحد على الاقل مضافاً الى قانون امتناع التناقض؛ لكي نشكّل اول قياس منطقي. هذا مضافاً الى ضرورة التسليم بانّ انتاج الجزئي من الكليّ (انتاج الشكل الاول)، انتاج بديهيّ ايضاً؛ اذن فلا يمكن قبول هذه النظرية التي تحصر المبادئ البديهية في قانون امتناع التناقض.

النظرية الثانية: ان سائر المبادئ البديهية ليست قوانيناً مستقلة، بل هي عين قانون امتناع التناقض، لكنها مستخدمة في موارد مختلفة. مثلاً تستخدم قانون امتناع التناقض في مجال المقادير على شكل قانون التساوي، وفي مجال العلّية نستخدمه على صورة امتناع الصدفة، ويُعبّر عنه في المجالات الاخرى بصور أخرى. وهذه النظرية لا يمكن قبولها ايضاً؛ لان

بقضيةٍ (مع الاخذ بنظر الاعتبار جميع شروطها الواقعية) مطابقة للواقع

اختلاف القضايا تابع لاختلاف عناصرها الاولية، اي الموضوع والمحمول. والموضوع والمحمول في سائر المبادئ يختلف عن الموضوع والمحمول في هذا القانون. مضافاً الى الإشكال الثاني الذي يرد على النظرية الاولى، حيث يرد على هذه النظرية ايضاً.

النظرية الثالثة: ان قانون امتناع التناقض وسائر البديهيات الاخرى بديهيات اولية، لكن سائر البديهيات تحتاج الى قانون امتناع التناقض في نفس الوقت الذي تكون فيه بديهيات. نعم هناك فرق بين طبيعة حاجة البديهيات الاولية الى قانون امتناع التناقض وبين حاجة النظريات للبديهيات، فطبيعة حاجة النظريات الى البديهيات تكمن في ان النظريات مدينةٌ بكل وجودها الى البديهيات، اي ان النتيجة المستخرجة من قياس تشبه تماماً الطفل الذي ينجبه الاب والأم. لكن طبيعة حاجة البديهيات الأولية الى اول الأوائل نحوٌ آخر، ويمكن بيان طبيعة هذه الحاجة بشكلين من اشكال البيان:

البيان الاول: في ضوء ما جاء في المتن اعلاه، يعني الحكم الجزمي الادراك المانع من الطرف المخالف، مثلاً الحكم الجزمي بشان (زيدٌ قائمٌ) يتيسر حينما يكون الحكم بالشكل الذي يدفع احتمال عدم القيام، ولا يتيسر منع هذا الاحتمال بدون الاستعانة بقانون امتناع التناقض. وعبر الاستعانة بقانون عدم التناقض يحصل العلم بقيام زيدٍ حتماً وعدم وجود ما يخالف ذلك، واذا جرّدنا الفكر البشري من هذا القانون فسوف يستحيل

وغير مطابقة له. اي صادقة وكاذبة معاً، وغير صادقة وغير كاذبة معاً.

على الذهن ان يصل الى الجزم والعلم اليقيني؛ اذن فحاجة كل العلوم البديهية والنظرية الى قانون امتناع التناقض هي حاجة الحكم لكي يكون جزمياً.

البيان الثاني: اذا كان قانون امتناع التناقض غير موجود في الفكر فسوف لا يمنع اي علمٍ وجود علمٍ آخر، ايضاح ذلك: ان بعض العلوم (الادراكات الجزمية) لا تمنع وجود علوم أخرى، نظير العلم بان هذه الورقة بيضاء والعلم بان زيداً قائمٌ. لكن بعض العلوم تمنع وجود علوم اخرى، بل تمنع وجود بعض الاحتمالات؛ مثل العلم بانّ زيداً قائمٌ، فهذا العلم يمنع وجود العلم بان زيد ليس بقائم. وهذا التمانع يحصل جرّاء تدخّل قانون امتناع التناقض، واذا جرّدنا الفكر البشري عن هذا القانون فسوف لا يمنع اي علم عن حصول اي علمٍ آخر، فلا يكون هناك ايّ مانعٍ من ان يتوفر الفرد على العلم الجزمي بانّ زيد قائمٌ، وفي الوقت ذاته يجزم بان زيد ليس بقائم، او يحتمل على الاقل ان زيد ليس بقائم.

يتهدّم اساس الجزم واليقين - في ضوء البيان الاول - اذا جرّدنا الفكر البشري من قانون امتناع التناقض، وسوف يغط الذهن في وحل الشك المطلق، وسوف يفقد الذهن ايّ تصديق جزمي بايّ موضوع من المواضيع، وانْ اقامَ عليه الف برهانٍ. اما في ضوء البيان الثاني فسوف لا يمنع ايُّ جزمٍ ايَّ جزمٍ آخر، فالذهن في نفس الوقت الذي يتجه الى احد طرفي القضية «النفي او الاثبات» يتجه ايضاً الى الطرف الآخر، ولا يختار أيّاً من

ومن هنا لا يكفي انتخاب احد طرفي القضية (الاثبات او النفي) الطرفين. وسوف تتهدّم أسس جميع القوانين العلمية في ضوء كلا البيانين؛ لأن القانون العلمي يعني اختيار واتجاه الذهن نحو صوبٍ واحد، فاذا لم يكن هناك اختيار في البين (شك)، او كان هناك اتجاه الى كلا الطرفين، فسوف لا يكون للقانون العلمي معنىً في الذهن. مثلاً يتبنّى الذهن ـ وفق قوانين الهندسة الاقليدية ـ ان زوايا المثلث تساوي قائمتين، ويعتبر هذه القاعدة قانوناً علمياً، وهذه القضية الموجبة تبناها الذهن بحكم القانون الرياضي وقانون امتناع التناقض، وصدّ عن نقيضها، اي مجموع زوايا المثلث لا يساوي قائمتين، فهنا اذا افترضنا تجريد الفكر البشري من قانون امتناع التناقض فسوف لا يحصل حتماً جزمٌ واتجاه لدى الذهن (وفق البيان الاول)، ومن ثمّ لا تبقى القاعدة المتقدمة قانوناً علمياً لدى الذهن. او يتجه الذهن الى النقيض في نفس الوقت الذي يجزم فيه بشيءٍ ويتجه اليه (وفق البيان الثاني)، فتكون القاعدة المتقدمة ونقيضها لدى الذهن سيّان، فكما يمكن اعتبار القاعدة قانوناً علمياً يمكن ايضاً اعتبار نقيضها قانوناً علمياً. وعلى اي حال سوف تخرج القاعدة عن دائرة القانون العلمي، الذي يعادل اختيار الذهن لطرف واحد.

يمثّل قانون امتناع التناقض وتداً تتكئ عليه كل الاحكام البديهية والنظرية، يؤكد صدر المتألهين في مقام التشبيه على ان نسبة قانون امتناع التناقض الى سائر المبادئ والتصديقات البديهية والنظرية تُشبه النسبة القائمة بين ذات واجب الوجود في عالم الاعيان وبين سائر الموجودات الأخرى،

لاستقرار العلم. بل يجب ابطال الطرف الآخر (ادراك مانعية النقيض اي المعيّة والقيموميّة، فاذا اهتزّ هذا الاصل تزلزلت كل القوالب الأخرى، والحقيقة كذلك. اذ لو جرّدنا الفكر البشري من هذا المبدأ التحتي فسوف لا يبقى سوى الشك المطلق والتصورات المشوّشة والعارية من كل تصديق، او التصديقات المشوّشة والمتلاطمة. ويجب ان نُطلق على هذا القانون مصطلح «اصل الأصول» حقاً.

ان قانون امتناع التناقض تذعن به كل الأذهان البشرية، ولا يمكن واقعاً العثور على انسانٍ يُنكر هذا القانون في أُفق ذهنه. اي من الممكن ان نعثر على انسانٍ يغفل او يُنكر هذا القانون بحكم شبهاتٍ تطرأ على ذهنه، ولكن لا يمكن العثور على انسانٍ يخلو ذهنه من هذا الحكم واقعاً. ولم ينكر هذا القانون كل العلماء من السلف حتى الخلف، سواء اكانوا تجريبيين او عقليين. نعم تصدى السفسطائيون قديماً الى انكار هذا القانون، وانكره حديثاً انصار المنطق الديالكتيكي.

يسعى انصار المادية الديالكتيكية الى طرح وتقديم بعض حكماء اليونان القائلين بالحركة في الطبيعة، او الذين أقاموا فلسفتهم على اساس قاعدة الصراع بين الاضداد في الطبيعة، يسعون الى تقديم هؤلاء بوصفهم منكرين لقانون امتناع التناقض. وفي هذا الاتجاه يطرحون هرقليطس الفيلسوف اليوناني المتقدم كمُنكر لقانون امتناع التناقض في الفكر. لكن الحقيقة هي: ان احداً من المتقدمين عدا «هيجل» مؤسس الديالكتيك الحديث لم يُنكر هذا القانون الفكري سوى السفسطائيين. وقد التفت هيجل ذاته الى ان طرحه

حسب الاصطلاح المنطقي). وهذا الموضوع لا علاقة له بمادة وصورة القضايا، بل على افتراض تمامية المادة والصورة في القضية، فلا محيص من اثبات احد طرفي (الصدق او الكذب) ونفي الآخر، لكي يستقر العلم.

انما تفترق النظريات عن البديهيات في: ان النظريات تحتاج في كسب الصورة والمادة الى ما سواها، بينا تتوفر البديهيات بنفسها على المادة والصورة. كما هو الحال في عالم الطبيعة، فكل تركيب مفروض يحتاج الى مادة تحليلية، لكن المادة لا تتطلب مادة اخرى، بل هي ذاتها مادة. اذن، فحاجة كل قضية الى قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما (اول الاوائل حسب الاصطلاح الفلسفي) تختلف عن حاجة النظري الى البديهي، الذي هو حاجة مادية وصورية.

ايضاح ذلك: اذا قسنا البرهان الرياضي مثلاً الى نتيجته، وقرأنا

لايرتبط بقانون امتناع التناقض. لكنّ الماديين المحدثين نهضوا في خصام هذا القانون لأسبابٍ خاصة. وقد وصل الماديون في منطقهم وفلسفتهم الى طرقٍ مسدودة، ولم يكن امامهم سوى انكار هذا القانون البديهي للتخلص من هذا المأزق. وقد اشرنا الى بعض الطرق المسدودة التي واجهها الماديون في هوامش المقالة الرابعة. وسيأتي قريباً مزيد من الايضاح حول هذا الموضوع.

البرهان قراءة مشبعة، ثم لاحظنا النتيجة، ثم نقرأ النتيجة قراءة مشبعة ونعود الى البرهان، ففي هذه الحركة الفكرية نواجه ظاهرتين جديدتين: احداهما اننا اذا استبدلنا مادة البرهان الرياضي بمادة برهان فيزيائي، مع الاحتفاظ بشكل وصورة البرهان فسوف نجد ان نتيجة البرهان تقطع علاقته به، وتسقط عن الاعتبار. والاخرى، اننا اذا غيّرنا صورة البرهان وانتظامه فسوف نجد اختلالاً في نتيجته.

نستنتج من هذا البيان ما يلي:

١ ـ هيئة ونظام ترتيب مقدمات البرهان تؤثر على النتيجة، كما تؤثر مادة التصديقات المنتجة «المقدمات» في حصول النتيجة.

٢ ـ هيئة ونظام البرهان من زاوية اثرها في النتيجة اما ان تكون بديهية واما ان تنتهي الى بديهية، كما هو الحال في مواد القضايا (وتفصيل هذا البحث ينبغي مراجعته في بحث القياسات النظرية والبديهية في المنطق).

كما يتضح من هذا البيان ان توقف النظري على البديهي اما ان يكون تولد مادة من مادة، واما ان يكون في تولد صورة من صورة. ولا علاقة له بتوقف حكم على حكم آخر. اما توقف جميع القضايا على قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين فهو توقف العلم والحكم، لا توقف المادة والصورة.

اشكال

يقول مفكروا المادية التطورية[٢٤]: ان جميع النظريات التي تقدم

٢٥ـ كارل ماركس وفردريك انجلز مؤسسا الفلسفة المادية الجديدة، التي تسمى بالمادية الديالكتيكية. ولهذا الاتجاه نظرية فلسفية ومنهج منطقي. المادية نظريتها الفلسفية، حيث تعتبر الوجود معادلاً للمادة، وتنكر الوجود ما وراء المادة. ومنهجها المنطقي منهج خاص، اتخذته اساساً لدراسة واكتشاف الطبيعة. واكدّت على انه المنهج الوحيد واسلوب الدراسة الفريد الذي يمكن معرفة الطبيعة بواسطته معرفةً حقيقية. وهذا المنهج هو المنهج الديالكتيكي الماركسي، وهو منهج يقوم على مجموعة اصول عامة تحكم الطبيعة. وقد اكد اتباع الماركسية ان هذا المنهج هو الاسلوب الوحيد الذي يمكن من خلاله قراءة الطبيعة واجزائها قراءةً واقعية. وهذه الاصول والمبادئ الكلية عبارة عن:

أ ـ ماهية كل شيء عبارة عن: علاقة ذلك الشيء مع سائر اجزاء الطبيعة، وكل شيء وجزء من اجزاء الطبيعة لا يمكن معرفته بذاته. ومن هنا اذا اردنا ان ندرس موجوداً من موجودات الطبيعة فعلينا ان نكتشف مجموع علاقاته مع سائر الاشياء، فندرسه في ضوء محيطه الذي خضع جوهرياً لآثاره الحتمية. يقول ستالين في كتيب المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية:

استنتاجها من البيان السابق تشكل اساس المنطق الجامد، وهي ملغاة في

«يؤمن المنهج الديالكتيكي بانّ اي ظاهرة طبيعية لا يمكن فهمها منفردة، وبغض النظر عن علاقاتها مع سائر الظواهر المحيطة بها؛ لانّ الظواهر في ايّ قطّاعٍ من قطاعات الطبيعة سوف تتحول الى امور فارغة لا معنى لها، حينما ننظر اليها بغض النظر عن ظروف محيطها.»

ويُسمى هذا الاصل بقانون الارتباط العام.

ب ـ ان كل شيء في حال صيرورة وحركة وتغيير دائمي. فلا وجود للسكون. والفكر يخضع لقانون التغيير والحركة، بحكم كونه جزءاً من اجزاء الطبيعة. يقول انجلز:

«لا ينبغي ان ننظر الى العالم بوصفه خليطاً من اشياء ثابتة وتامة، بل العالم عبارة عن خليط من الحركات التطورية، التي تجري الموجودات الثابتة ظاهرياً في سياقها، والامر كذلك بالنسبة لانعكاس هذه الموجودات في ضمير الانسان، هذا الانعكاس الذي يتمثل بالافكار، فهي في حال حركة تطورية دائمة»

وهذا الاصل يسمى عادةً بقانون التغيير او الحركة او التكامل.

جـ ـ لا يستقر التغيير والحركة على حالة واحدة. بل التغييرات التدريجية تتحول في حالةٍ الى تغييرات دفعية، وتفضي الى تغييرٍ كيفي. يقول ستالين:

«لا يؤمن الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقيا بانّ الحركة التكاملية سياق

منطق المادة التطورية. فالمنطق الجامد يقوم على ثلاثة اصول:

ساذج للنشوء والنمو، لا تنتهي التغييرات الكمية فيها الى تغييرات كيفية. بل التغييرات الكمية البسيطة والخفية تنتهي الى تغييرات كيفية واضحة واساسية»

ويسمى هذا الاصل عادةً بقانون تحوّل التغييرات الكمية الى تغييرات كيفية.

د ـ تتم الحركة التكاملية للأشياء نتيجة التناقضات والتضاد الحاصل في داخل الاشياء. يقول ستالين:

«يصرّ منهج الديالكتيك على ان الحركة التكاملية من الاسفل الى الاعلى لا تتم جرّاء النمو الرتيب للظواهر، بل على العكس من ذلك، ان هذه الحركة تتم جرّاء التضاد الداخلي في الاشياء والظواهر، وعبر صراع بين اتجاهات متضادة يبرزها هذا التضاد.».

ويقول جورج بولتيزر في اصول الفلسفة:

«لا ينحصر الامر بتحوّل الامور بعضها الى بعض، بل لا يبقى شيء منفردٌ على حاله، وعبارة الشيء تعني ما يشمل ضده، وكل شيء يحمل في داخله ضدّه، فامور العالَم في نفس الوقت التي هي هي، هي ضدّ ذاتها ايضاً... ان تغيير وتحوّل الأشياء يحصل جرّاء تضادها، ويحصل التحوّل جرّاء كون كل شيء لا ينسجم مع ذاته، فالبيضة تحت الدجاجة تحمل في داخلها قوتين: احداهما تتجه الى إبقاء البيضة على حالها، والاخرى تتجه صوب تبديلها بفرّوجة؛ من هنا

١ ـ اصل الهوية (العينية) اي ان كل شيء هو عين ذاته .

فالبيضة لا تنسجم مع ذاتها ... والشيء الذي ينتج من النفي يتوفر على حالة من الاثبات، فالفرّوجة امرٌ اثباتي حصل جرّاء نفي البيضة. وهذه احدى مراحل تكامل الدجاجة، حيث تحصل جرّاء تغيير الفروجة، وخلال هذا التحول يحصل صراع بين القوى التي تريد ابقاء الفرّوجة على حالها، وبين القوى التي تريد تحويلها الى دجاجة. فالدجاجة نفيٌ للفروجة، والفرّوجة بدورها نتيجة نفي البيضة. فالدجاجة هي نفي النفي. وهذا هو النهج العام للديالكتيك ... اثبات (تز)، (انتي تز) النفي، سنتز «نفي النفي».»

يُسمى هذا الاصل عادةً بقانون التضاد او قانون الصراع بين الأضداد.

تقوم النظرية الفلسفية للمادية الديالكتيكية ـ كما تقدم ـ على اساس المادية ونفي وجود ما وراء المادة. ومنهجها المنطقي يقوم على اساس الاصول الاربعة المتقدمة. وبغية ان لا نخرج عن موضوع البحث في هذه المقالة، التي تتناول ظاهرة تكاثر الأدراكات بالتحليل والتفسير، فسوف نتجنب الدخول في تفاصيل نقد النظرية المادية، واصولها الديالكتيكية الاربعة. وسوف يأتي في المقالة الرابعة عشرة ايضاح مفصل لما يرتبط بالنظرية الفلسفية العامة، كما سيأتي في المقالة العاشرة ايضاح لتفسير القوانين العامة التي تحكم عالم الطبيعة. على ان للاصول الديالكتيكية الأربعة انصاراً منذ القِدم حتى اليوم، وبعض هذه الاصول ـ بغض النظر عن نقاط ضعف منطق الماديين ـ يمكن قبولها وتبنيها، وسوف نتحدث تفصيلياً

٢ ـ اصل الثبات، اي ان كل شيء في اللحظة الثانية عينه في

حول اطراف هذا الموضوع في المقالة العاشرة. اما ما يرتبط بهذه المقالة، وقد جاء المتن على ذكره، فهو اتجاهات ونظريات بصدد «الادراكات» و «الافكار» طرحها انصار المادية الديالكتيكية، وفق اصولهم الاربعة المتقدمة، وعلى اساس نظريتهم المادية؛ حيث المنطق المادي هناك في مشهد مدهش وطابع خاص. والمبادئ العامة لهذه الاتجاهات عبارة عما يلي:

اولاً ـ ليس هناك شيء هو ذاته، فكل شيء هو ذاته وهو ليس بذاته. فاذا قلنا «أ أ وليس بغير أ» فقد اخطأنا؛ لأن هذه الطراز الفكري ينبع جراء افتراض ان الاشياء منفصلة بعضها عن بعض. ولكن وفق الاصل الاول للديالكتيك، الذي يقرر قانون الارتباط العام، وان كل شيء هو عبارة عن مجموعة ارتباطات متقابلة مع سائر الاشياء، كما ينبع هذا الطراز الفكري جراء افتراض ثبوت ماهيات الأشياء في الفكر او في الخارج. يقول جورج بولتيزر:

«الرتابة تعني السكون والثبات، واذا اردنا ان نتعرف على هذه السمة الميتافيزيقية «قانون الثبات» فما هي النتائج العملية التي سنحصل عليها؟ وحينما نجد ان الافضل احصاء الموجودات التي لا تتغير، فسوف نقول الحياة حياة والموت موتٌ ايضاً».

ان ما تقرّره الميتافيزيقيا بشأن الثبات ومبدأ الهوية ينصبّ على المفاهيم والتصورات الذهنية، لا على الاعيان الخارجية. تقرر الميتافيزيقيا ان كل مفهوم منفصل عن المفهوم الآخر، وتصور كل شيء يختلف عن تصور

اللحظة الاولى.

الشيء الآخر. فتصور الحياة يختلف عن تصور الموت وتصور البياض يغاير تصور الجسم و ...

وتتوفر التصورات على هذه الخصوصية جرّاء كونها غير مادية. ولو كانت التصورات مادية اضحى تصور كل شيء متحداً مع تصور اي شيء آخر، اي سوف لا نتوفر على تصور مشخص عن اي شيء من الاشياء. والماديون مضطرون وفق قانون الحركة العام (الذي يعممونه على الافكار)، وقانون تغيّر الادراكات تبعاً لتغيّر المحيط، الى انكار هذا المبدأ الميتافيزيقي.

وهذا المبدأ الذي ينكره الماديون في الفكر، يسمى مبدأ «العينيّة» او «الهويّة» (identite). وهو احد الاصول الاساسية الاولية للفكر البشري. وقد اذعن علماء النفس المحدثون بوجود هذا المبدأ الفكري ايضاً. ويحتل هذا المبدأ في عالم التصورات الذهنية المقام الذي يحتله مبدأ امتناع التناقض في عالم التصديقات، فكما أننا لو جرّدنا الفكر البشري من قانون امتناع التناقض فسوف لا يستقر اي حكم باي قضية، كذلك الحال لو جرّدنا الفكر البشري من مبدأ الهوية فسوف لا يتوفر على تصور اي شيءٍ، اذ يلزم من انكار هذا المبدأ ان يكون تصور كل شيء عين تصور اي شيء آخر.

اما قانون الارتباط العام فهو امرٌ يقرّه العلماء، وقد طُرح لاول مرة ـ كما اعترف الماديون انفسهم ـ من قبل افلاطون وارسطو. على انّ الذي يقرّره العلماء اليوم لا يعني ان ماهية كل شيءٍ عبارة عن مجموعة علاقات ذلك الشيء مع سائر الاشياء. وهذا القانون على وجه الخصوص لا يفضي الى

٣ـ اصل امتناع اجتماع الضدين، اي الوجود والعدم في محل واحد.

النتيجة الفارغة التي انتهى اليها الماديون بشأن التصورات والافكار. فالماديون انفسهم يذعنون بالفطرة بمبدأ العينيّة في الافكار والتصورات؛ لان هؤلاء يقولون: ان كلّ ظاهرةٍ تمثل مجموعة علاقاتها مع سائر الظواهر المحيطة بها؛ اذن فهم يؤمنون بانّ كل ظاهرةٍ تتجه صوب تحقيق علاقاتها، فلها في الذهن «ذات»، والباحث يتابع تحديد علاقات تلك البديهية بذاتها (لا غيرها) مع سائر البديهيات. فالماديون يعترفون بالفطرة ان التفكير في كل شيء ليس عين التفكير في اي شيء، وان التحقيق العلمي بشأن كل ظاهرة ليس عين التحقيق العلمي بشأن سائر الظواهر. وهذا بذاته اعتراف باصل «العينية»، وكما جاء في المتن «ان العينية اعم بالضرورة من سائر المفاهيم، وحتى سلب العينية ذاته يستلزم ايضاً اثبات العينية» لان كل شخص يحاول انكار العينية فهو يريد نفي عين العينية بذاتها لا شيء آخر، اذن ففي فكر الشخص الذي يحاول انكار قانون العينية يكون مفهوم العينية عين مفهوم العينية، لا شيء آخر.

يعرّف انجلز في كتابه (Leudwick Feuerbach) الديالكتيك ويقول انه عبارة عن «علم قوانين الحركة في العالم الخارجي وفي الفكر الانساني»، فهل ان الديالكتيك هو الديالكتيك في فكر انجلز ام انه شيء آخر؟ فهل كان الديالكتيك في فكره حينما تصدى لتعريف الديالكتيك هو الميتافيزيقيا او آلاف الأشياء الاخرى، ام كان الديالكتيك في فكره هو الديالكتيك لا غير؟

ثانياً ـ وفق قانون الحركة العام تضحي الافكار والاحكام الذهنية في

(بَدَّلوا اجتماع النقيضين باجتماع المتناقضين ثم بالضدين، وجعلوا

حال تغيير وسيلان وصيرورة، وليس لاي فكر قيمة دائمية، ومن هنا فالحقيقة مؤقتة، وليس هناك لاي فكرة من الافكار الحقيقية صحة مطلقة ودائمة. يقول انجلز في كتابه (Leudwick Feuerbach):

«فالانسان يقلع عن طلب المعالجات القطعية والحقائق الدائمية، ويلتفت الى زاوية المحدودية في كل نوع من المعلومات، حيث ترتهن هذه المعلومات بظروفها وشروطها الموضوعية التي توجد فيها».

لقد ثبت في المقالة الثالثة ان الافكار والادراكات لا تتسم بسمات المادة العامة. وقد استوفينا البحث في مقدمة وهوامش المقالة الرابعة حول موضوع هل ان الحقيقة مؤقته ام دائمة؟ وهل ان الحقيقة متحولة ومتكامله أم لا؟ فراجع. ونكتفي هنا في القول هل ان نظرية المادية الديالكيتيكية الفلسفية واصولها المنطقية حقائق ام لا؟ فاذا كانت حقائق فهل هي حقائق دائمية تفسر عالم الوجود وقوانين الطبيعة تفسيراً دائمياً ام لا؟ واذا لم تكن من حيث الاساس حقيقةً، اذن فماذا لدى الماديين من طرح؟ واذا كانت حقيقة فهل هي حقيقة مؤقتة وذات قيمة وقتية، وانها تبدلت الى ضدها، او سوف تتبدل (وفق قانون التكامل ومثلث «تز - انتي تز - سنتز»)؟ واذا كانت كذلك فماذا يعني كل هذا الضجيج والصخب، ولِمَ يقول لينين: **«لا يمكن تغيير اي جزء اساسي من اجزاء الفلسفية الماركسية، التي صنعت من فولاد خالص»**. واذا كانت هذه النظرية الفلسفية واصولها المنطقية حقائق دائمية، اذن فالنظرية التي تقول «كل حقيقة مؤقتة» نظرية خاطئة.

مفهوم الوجود والعدم اوسع من مفهوم الايجاب والسلب، وجعلوه

ثم لناخذ حكمهم بان كل حقيقة مؤقتة، ونتسائل: هل هذا الحكم حقيقة أم لا، واذا كان حقيقة هل هي حقيقة مؤقته ام دائمية؟ فاذا كان دائمياً يلزم ان تكون جميع الحقائق ليست بمؤقتة، فحصل الاستثناء. واذا كانت مؤقتة اذن لا يصح بشكلٍ مطلق ودائمي وكلّي ان نقول ان جميع الحقائق مؤقتة. اجل ان نتيجة هذه النظرية هو الغرق في الشك المطلق والصمت المطلق ازاء كل شيء. ولا يمكن ابداء وجهة النظر القطعية حتى بشأن الحقائق التاريخية، لأن كل حقيقة تاريخية هي فكرة لها موقعها في الدماغ، ويشملها قانون الحركة، فانقلاب اكتوبر وقع عام ١٩١٧م، هذه فكرة لكنها حقيقة مؤقتة، وبعد برهة سوف تفقد قيمتها الحقيقية. بل وفق نظرية حركة الفكر لا يبقى معنىً للحقيقة المؤقتة ايضاً، اي لا يمكن ان يبقي اي فكرٍ لمدة مؤقتة؛ اذ ان الحركة والتغيير امرٌ لا ينقطع، وليس هناك شيء في اللحظة الثانية عينه في اللحظة الاولى.

والحق اننا اذا آمنّا بحركة الفكر والادراكات، وان وجودها سيّال ومتغيّر، يلزمنا حتماً ان ننكر امكان العلم، وان نعتبر كل شيء مجهول، وان نقول كما جاء في المتن ان كل شيء مجهول وحتى هذه القضية كل شيء مجهول مجهولة ايضاً.

ومن هنا التفت الحكماء منذ زمان بعيد الى ان نسق وجود الادركات مغاير لنسق الحركة والتغيير. وقد قلنا في هوامش هذه المقالة ان الوجود المادي المتحيّز والمتغيّر محجوب عن ذاته. وانما ندرك الاشياء المكانية

شاملاً للقوة والفعل فقروا وفسروا ما تقدم)!

والزمانية في محلّها ومرتبتها لانّ ادراكاتنا ليست مكانية وزمانية. وندرك حتى الحركة ذاتها رغم ان كل جزء مفروغ منها لا يجتمع مع الجزء الآخر في الزمان، يمكننا ادراك ذلك لان فكرنا يمكنه في أُفقه ان يحيط بالجزء المتقدم والجزء المتاخر، فيستوعب الجميع في أُفقه كما هي. ولو لَم يكن للافكار والادراكات وجود جامع وشامل فسوف يتعذر الادراك.

يحسن بنا ان ننبّه هنا: انّنا لا نريد ان ندّعي كما ادّعى بعض فلاسفة اوربا انّ الادراك يتطلب افتراض سكون الاشياء، بل على العكس من ذلك فنظريتنا تقرّر ان ادراك وقراءة حركة وتغيير الاشياء في الواقع تتيسر للذهن بحكم توفر الذهن على الثبات والشمول والجامعية.

ثالثاً ـ ليس هناك اختلاف بين الوجود والعدم والنفي والاثبات. فالشيء الواحد يمكن ان يكون موجوداً ويمكن ان يكون معدوماً في الوقت ذاته. ومن الممكن ان تكون قضية من القضايا صادقة وغير صادقة في نفس الوقت، فليس هناك اختلاف بين الصدق والكذب والصحة والخطا والنفي والاثبات. يقول جورج بولتيزر: «يرى الميتافيزيقيون ان الموجودات وانعكاساتها في الدماغ والادراكات قضايا مستقلة، يلزم قراءتها واحدةً واحدةً وبتتابع رتيب وجامد وبمعزل عن التغييرات، ويرون ان النفي «انتي تز» امر منفصل عن الحكم. فاما ان تقول: نعم، نعم، وما ان تقول: لا، لا، ولا يجوز غير هذا الاعتقاد. ويجب ـ حسب تصورهم انتخاب واحد من الوجود والعدم ...» يقول انجلز في كتاب (Leudwick Feuerbach):

لكن العلم المعاصر بتطوره المدهش اقام قانون التغير والتكامل

«ولم يبق للانسان كذلك خوف من التناقضات، التي حذرت منها العلوم الميتافيزيقية القديمة، حيث حسبتها ثابتة ولا تخضع للتغيير، نظير: التضاد ـ الصحة والكذب ـ الخير والشر ـ الثابت والمتغير ـ الحتمي والاتفاقي ـ وغيرها. فنحن نعرف ان هذه التناقضات ذات قيمة نسبية، فما نعده اليوم صحيحاً له جانب غير صحيح وخفي، سوف يظهر فيما بعد، وما نعده غير صحيح اليوم له جانب صحيح، كان سيباً فيما مضى لعده صحيحاً. وما نعده واجب الوقوع مركب من مجموعة وقائع اتفاقية تماماً، وما نعده اتفاقياً فهو كذلك من زاويته الظاهرية، لكن تحتها وجوب ولزوم مستتر».

ان الفلسفة المادية الجديدة ـ بحكم ايمانها بقانون الصراع بين الاضداد وتحول الشيء الى ضده، وبحكم ايمانها بانّ الافكار مادية بحتة، وبحكم عدم تفرقتها بين التضاد والتناقض والسلب والايجاب ـ انكرت قانون امتناع التناقض في الافكار. على انّ هناك تورط في مآزق (راجع ما تقدم في المقالة الثالثة) ساهم في ان ترى هذه الفلسفة نفسها مضطرة إلى انكار هذا القانون الفكري المسلّم. وتقرر عدم وجود مانعٍ من ان يكون الشيء صادقاً وكاذباً معاً، ويكون صحيحاً وخاطئاً معاً.

اوضحنا فيما تقدم: اننا اذا اغمضنا النظر عن قانون امتناع التناقض فسوف تهتز اسس كل المعرفة البشرية. فالقانون العلمي كما قلنا يعني بالنسبة للذهن البشري اتجاه الذهن صوب قضية خاصة، واعراضه عن

العام، ومنهج الاطروحة والطباق والتركيب (تز، انتي تز، سنتز) على الطرف المقابل.

وهنا أُخاطب الماركسيّ واقول له: لقد آمنت فكرياً بنظرية فلسفية، وادعيت ان الوجود يعادل المادة، فلابد انك قد اتجهت نحو هذه القضية في ذهنك واعرضت عن نقيضها (ان الوجود لا يعادل المادة) كما انك آمنت باصول الديالكتيك الاربعة، ومن المحتّم انك اعرضت عن ما يناقض هذه الأُصول، اذن فانت قد قلت بشأن نظريتك الفلسفية وأُصولك المنطقية: نعم نعم، وقلت بشأن نظرية الميتافيزيقيا الفلسفية واصولها المنطقية: لا لا.

لنأخذ مثالاً من العلوم. نبذل جهدنا في الرياضيات ونحاول اقامة برهانٍ على قضية لكي نثبت النتيجة، فيذعن الذهن بهذه النتيجة ويُعرض عمّا يناقضها؛ لأن هذه النتيجة لا يمكن ان تجتمع مع نقيضها، وكما جاء في المتن: كيف يمكن ان نتصور اقامة برهان على نظرية واثبات النتيجة، ثم لا يؤثر تكذيب النتيجة على البرهان.

هذه هي ثلاثة أُصول اساسية من الأُصول التي طرحها الفكر المادي الديالكتيكي بشأن الادراكات والافكار. وتقف هذه الاصول الثلاثة في النقطة المقابلة تماماً للأصول الثلاثة، التي تبنّتها سائر الاتجاهات الفلسفية، خصوصاً الميتافيزيقيا. تؤمن الفلسفة الميتافيزيقية بثلاثة اصول حول الافكار: (العينيّة او الهويّة، الثبات، امتناع التناقض). وقد التفت القارئ المحترم الى ان امكان العلم يتوقف على هذه الاصول الثلاثة، التي تقرّرها الفلسفة الميتافيزيقية. وعلى افتراض انكار ايّ واحد من هذه الاصول الثلاثة

سوقه، فلم يبق للاصول الميتافيزيقية المتقدمة ومنطقها ملجأً، وفقدت اعتبارها وقيمتها التأريخية؛ اذ لكل موجود ـ وفق المنهج المتقدم ـ واقعه الفعلي مصحوباً بعدمه، لانه في حال تحول، فيُنضج نقيضه في ذاته، لينتج منهما موجوداً آخر، وهذا الموجود يحمل نقيضة ايضاً، ليتحولا الى موجود آخر ... وهكذا.

في هذا الضوء لا يبقى لقانون الثبات والهوية وامتناع اجتماع الضدين مجال. وقد هاجم الماديون على اساس هذه النظرية بديهيات ونظريات المنطق واحدةً واحدة، وابطلوا قيمتها على اساس نظريتهم. فقالوا بصدد «الحد» حيث يقرر المنطق الميتافيزيقي ان مجموعة اجزاء

يُصبح حصول العلم امراً غير مُيسّر.

يعرف المطلعون على الفلسفة وتاريخها انّ السفسطة لا تعني سوى انكار امكان العلم. فقد اكتفى السفسطائيون القدامى بغية سلب امكانية العلم بانكار قانون امتناع التناقض، لكن الماديين المحدثين اضافوا فكرتين جديدتين، يكفي الاقتناع بايٍّ منهما في سلب امكانية العلم. والغريب حقاً انّ هؤلاء السادة يمتلكون نظريةً فلسفيةً واصولاً منطقية، ويدّعون الجزم واليقين بها. بينا التفت السفسطائيون الى انّ انكار قانون امتناع التناقض يستلزم إغماض النظر عن اي لون من الوان النظريات الفلسفية والقواعد المنطقية اليقينية!! والاغرب من ذلك انّ هؤلاء السادة يطرحون انفسهم كحُماة وانصار للعلم والمعرفة!!!!

ماهية الشيء معرِّف له: يمكن ان تكون نظرية الحد صحيحة حينما يكون للشيء ماهية مستقلة عن سائر الماهيات، بينا الامر ليس كذلك. ويمكن ان تكون صحيحة حينما تكون ماهية الشيء ثابتة على حال واحد، بينا الامر ليس كذلك. ويمكن ان تكون صحيحة حينما لا يحمل الشيء ضده، بينا الامر ليس كذلك.

وياخذون الشكل الاول من القياس الاقتراني مثلاً فيقولون: يقرر المنطق الميتافيزيقي: كل انسان حيوان، وكل حيوان حساس، اذن كل انسان حساس. وهذا الشكل القياسي يعطي النتيجة حينما تكون للانسان ماهية مستقلة عن الماهيات الاخرى، وان الانسان يبقى انساناً، ولا يصير غير انسان، والامر ليس كذلك. وقد سجلوا نظير هذه الاشكالات في الموارد الاخرى. وكما هو واضح تنبثق جميعاً من الاصول الثلاثة التي ينقضها الديالكتيك.

الجواب

لا نعكف فعلاً على الحديث حول منهج (الاثبات «تز» ـ النفي «انتي تز» ـ نفي النفي «سنتز»). ونوكل الشرح الكامل لتفاصيل هذه النظرية الجديدة الى مقالة مستقلة تحت عنوان «القوة والفعل» سنحررها باذن الله.

لكننا هنا ـ عبر ايضاح مفهوم الحركة العامة ـ سنوضح ان هذه الفكرة تتطابق تماماً مع تفسير الفلاسفة المتقدمين، الذين قرروا الحقيقة

المطلقة للحركة، «كمال اول بالقوة لشيء هو القوة» او «اتحاد القوة والفعل في الحركة». انما يكمن الفرق بين التقريرين في ان الفلاسفة الماديين قرروا فكرةً ناضجة ببيان ساذج وقاصر ومضطرب.

نعم؛ ان قصة «تز - انتي تز - سنتز» الطويلة هي هذه الجملة القصيرة «اتحاد القوة والفعل في الحركة». والطرق البعيدة والطويلة التي سلكها الفلاسفة الماديون في هذا الوادي، والهدايا الرطبة والطازجة والاكثر طراوة، التي حملوها في كل عودة معهم، وعرضوها من خلال لوحات مختلفة تناقضت وتعارضت مع بعضهم الى حدٍ بعيد، فاقاموا في الواقع نظاماً فوضوياً.

وبغية ان لا نبتعد عن سياق الحديث في هذه المقالة، نعكف على النتيجة المنطقية لهذا الحديث فنتناول الاصول الثلاثة التي ينفيها الديالكتيك (العينية - الثبات - استحالة اجتماع الضدين)، ونذكّر ايضاً بملاحظاتٍ تقدم ايضاحها في المقالات السابقة:

اولاً: ان نفي العينية الذي يقرره المفكرون الماديون يمكن طرحه في مجال المادة الخارجية وتركيباتها، لا في مجال العلم والادراك، لاننا اثبتنا في المقالة الثالثة (العلم والادراك) ان العلم والادراك لا يتسم بخصوصية التحول المادي. وان كل صورة مدركة مستقلة عن الصورة الاخرى استقلالاً كاملاً، وغريزة المعرفة والتفكير الانساني شاهد على ذلك، على ان المفكرين الديالكيتكين يتمتعون بهذه الغريزة الانسانية

ايضاً، ووجدانهم المدرك غير مستعد اطلاقاً لقبول مقولتهم، اذ حتى في هذه المقولة يريدون من اعماقهم ايصال عين مقصودهم لنا لا غيره، ويريدون ان نوافق على عين مقصودهم لا غير، ووجدانهم شاهد على ان الفكرة التي يقررونها اليوم عين الفكرة التي فهموها بالامس، وعين الفكرة التي كانت قبل الامس من المجهولات. ان العينية اعم بالضرورة من سائر المفاهيم، وحتى سلب العينية ذاته يستلزم اثبات العينية.

ثانياً: نفي الثبات الذي يؤكده الديالكتيك يصدق في المادة، لا في الصورة العلمية التصورية او التصديقية، كما هو الحال في العينية.

حقاً ماذا يقرر هؤلاء في القضايا التاريخية المنصرمة، وفي حياة السلف؟ فهل ان كل شيء مجهول امام الانسان؟ حتى هذه القضية مجهولة ايضاً! وهل ان كل شيء في ادراك الانسان نسبي ومتغير، حتى هذا المفهوم؟ لعلنا نفكر بمنطق الميتافيزيقيا فلا نفهم حديثهم (كما يقولون هم)، ولكن في ضوء هذا الفرض ألا نحصل على افكار ذات عينية وثبات، ويكون هناك صنف من الفكر ذي عينية وثبات، وصنف فاقد للثبات والعينية؟ فيكون الفكر الذي هو مادي على الدوام مادياً حيناً وغير مادي حيناً آخر (وهذا تناقض محال، لكن هؤلاء المفكرين يقررون صراحةً جواز اجتماع المتناقضين)!!

ثالثاً: اما اجتماع النقيضين (التي يعبر عنه الديالكيتك غالباً اجتماع الضدين) فهو محال في المادة وفي الادراك معاً. ومن الواضح اننا اذا

شككنا في اي قضية بديهية (اكدنا ان حصول العلم باي بديهية يتوقف على قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، ومع افتراض عدم وجود هذه القضية لا يستقر للعلم قرار) لا نشك ولا نتردد في الحكم بقضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، والغريزة الفطرية الانسانية (بما في ذلك فطرة مفكري المادية التطورية) لا تجيز بطلان هذا الحكم. وجعجعة الديالكتيك في نفي هذا الحكم، والامثلة الكثيرة التي طرحها لاثبات صحة ما يدعيه، ولغة الخطاب المختلفة التي استخدمها (نظير الوجود والعدم ـ بالقوة وبالفعل ـ تز وانتي تز ـ الضدان ـ المتغايران ـ المتنافيان) في التعبيرعن هذا القانون، كل ذلك شاهد على تخبطه، وخروجه عن مصب البحث، وتسديد رميته نحو هدف آخر؛ وإلاّ فهو غير مستعد اطلاقاً لقبول حكم صادق تماماً وكاذب تماماً معاً، وغير صادق تماماً وغير كاذب تماماً.

نعم يقول مفكروا الديالكتيك ان المنهج الميتافيزيقي، وهو فكر مطلق، يخلق هذا المأزق. اما منهج الديالكتيك فهو نسبي، والعالم الموضوعي ينسجم معه، فليس لدينا في عالم المادة نفي مطلق واثبات مطلق، فكل اثبات في الخارج يمكن ان يجتمع مع النفي.

لكننا نقول: اولاً ـ ان هذا الكلام نفسه اعتراف بصحة امتناع النقيضين حتى في عالم الخارج؛ لان الحكم الذي يثبتونه للخارج (الفكر نسبي والعالم المادي يتفق معه) لا يرضون ان يكون كاذباً، فينفى عن

عالم الخارج.

ثانياً ـ ان منهج الديالكتيك ذاته منهج مطلق ايضاً؛ لان الديالكتيكين لا يرضون ان يقال لهم ان كل اتعابكم عبث لا طائل وراءها، وادلتكم خواء وكذب؛ اذن فلابد ان يكون استدلالهم صحيح في اعتقادهم، وهذا فكر مطلق استقر في ادمغتهم، ومن حُسن الحظ ان يكون فكراً وفق المنهج الديالكتيكي، اذن الفكر في ضوء منهج الديالكتيك مطلق وليس نسبياً.

ثم كيف يمكن ان يتصور اساساً اقامة برهان بشأن نظرية وتثبت نتيجته، ومع ذلك لا يؤثر تكذيب النتيجة على البرهان.

اشكال

لنفرض سلامة الطرح المتقدم، وان اسس الاستدلالات التي تقدمت في المقالة (٣ ـ ٤ ـ ٥) صحيحة. ولكن لا يمكن اغفال حقيقة ان جميع العلوم والادراكات او اكثرها تستخلص من الواقع المادي الخارجي، اذن فالمادة مؤثرة على كل حال في ولادة هذه الافكار، ولا يمكن ان نتصور ظاهرةً متغيرة متكاملة قادرةً على خلق ظاهرة ثابتة غير متغيرة. ومن هنا لامفر من قبول التغيير في العلوم والادراكات. وعلى هذا الاساس تضحي مقولات الديالكتيك في تحليل العلوم والادراكات والمنهج صحيحة.

الجواب

ان الاصول البرهانية المتقدمة على اساس لا مادية العلوم تقرر انه: لا يمكن التفوه بالتوالد والانتاج الطبيعي، حيث تنطلق على اساس هذا الحكم قاعدة تبعية الادراكات للمادة في الحكم. اما ما خلص اليه الدرس الفلسفي بشأن العلاقة بين الموجودات اللامادية فيلزمنا القول ان الانسان على اثر حصول مجموعة آثار مادية ضمن ظروف موضوعية خاصة تحصل له هذه الظواهر اللامادية، وهي تتطابق مع المادة تطابقاً خاصاً. سوى ان المادة ناقصة ومتحولة على الدوام، بينا تتّسم هذه الظواهر بالدوام والثبات. واستخدامنا لعبارات التوالد والانتاج والتكون بشأن هذه الظواهر، تفرضه ظروف البحث، وألفه المادة والماديات، ولا يتعدى المجاز والتسامح في التعبير.

اشكال

تؤكد التجارب المتوالية دور محيط الانسان في حصول افكاره. ولا يمكن انكار اختلاف الافكار والمعلومات، تبعاً لاختلاف المحيط المعيشي والجغرافي. بل هذا الاختلاف واضح حتى لدى الفرد الواحد في زمانين، تبعاً لاختلاف الشروط الموضوعية. ويمكننا ان نخلق افكاراً مختلفة لدى الانسان تبعاً لاختلاف الترتيبات التي نرسمها. اذن

فالحقائق العلمية من خلقنا، وترتهن بنا، وليس لها ثبوت لا يخضع للتغيير.

الجواب

التغيير المذكور يختص بمجموعة خاصة من المعلومات والادراكات، التي يكون معادلها الموضوعي اجزاء اجتماعية، من صنع الآدميين، ومن خلال التغييرات التي نحدثها في اجزاء وشروط المجتمع تتغير بالضرورة الادراكات الخاصة تبعاً لذلك.

اما مجموعة الادراكات التي يكون معادلها الموضوعي خارج دائرة المجتمع، ولا تتأثر بوجود وعدم وجود الانسان والنظام الاجتماعي، وان وجودها وواقعها لا يخضع لوجود الحيوان المدرك، فهذه الادراكات لا تختلف تبعاً لاختلاف محيط الحياة والتربية والتعليم.

وايضاح هذه الفكرة بشكل تفصيلي يتطلب دراسة العلوم والادراكات باسلوب آخر وطريقة جديدة. والبحث عن العلوم والادراكات الحقيقية والاعتبارية، وتحديد طراز تطابقها مع معادلها الموضوعي (خارجها)، وايضاح سماتها الاخرى. ولذا علينا وضع حد لختم هذه المقالة هنا، والشروع في مقالة اخرى.

الافكار التي عكفنا على اثباتها في هذه المقالة:

١ ـ هناك علم حضوري في مورد كل علم حصولي.

٢ ـ لنا علم حضوري بنفوسنا وقوانا المدركة وافعالها، ولنا علم حضوري بشكل من الاشكال بمحسوساتنا الاولية. وكل علم حصولي ينبع من هذه العلوم الحضورية.

٣ ـ تنقسم العلوم والادراكات الى تصورات وتصديقات. والتصورات تنقسم الى قسمين ماهيات واعتباريات.

٤ ـ كنه المعلوم في الماهيات معلوم لنا.

٥ ـ العلم بالمفاهيم الاعتبارية لاحق للعلم بالماهيات.

٦ ـ نحصل على المفاهيم الاعتبارية ابتداءً عن طريق النسبة والقياس، ثم بطريق مستقل. وحكايتها عن الخارج في كل حال عرضية.

٧ ـ هناك كثير من التصورات قضايا بحسب الواقع، والعكس كذلك.

٨ ـ التصديق كالتصور في القسمة الى حقيقي واعتباري.

٩ ـ للمفاهيم كثرة وتنوع آخر بواسطة البساطة والتركيب.

١٠ ـ يلزم معرفة الماهيات بالحد المنطقي.

١١ ـ للعلوم والادراكات تنوع وكثرة بواسطة تقسيمها الى بديهية ونظرية.

١٢ ـ كل معلوم تصديقي فرضناه اما ان يكون بديهياً، واما ان ينتهي الى

البديهي.

١٣ ـ كل معلوم نظري يتم حصوله بواسطة تاليف البديهيات او النظريات التي تنتهي الى البديهيات، او منهما معاً.

١٤ ـ هناك فرق بين البديهي والفرضي.

١٥ ـ حاجة البديهي الى النظري تختلف عن حاجة كل قضية الى الحكم بامتناع النقيضين، والحكم بامتناع التناقض تحتاج اليه كل المعلومات.

١٦ ـ تؤثر هيئة المقدمات على النتيجة، كما تؤثر مواد التصديقات عليها.

١٧ ـ تنقسم الهيئة ـ كما هو الحال في المادة ـ الى بديهية ونظرية.

١٨ ـ العلاقة بين المعلوم الخارجي وبين الصورة العلمية ليست علاقة انتاجية.

المقالة السادسة

الإدراكات الاعتبارية

المقالة السادسة

الإدراكات الإعتباريّة

ينتمي البحث الذي نزمع على وروده في هذه المقالة إلى فصيلة الدراسات المرتبطة بعالم الذهن والإدراك. ويتناول بالتحليل والمتابعة قسماً من الإدراكات، أُصطلح عليها في كتابنا «الإدراكات الإعتباريّة».

لدينا لونان متقابلان من الإدراكات: إعتبارية، وحقيقية.

الإدراكات الحقيقية تمثّل ما ينعكس في الذهن وما يكتنفه من الواقع ونفس الأمر.

أمّا الإدراكات الإعتبارية فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري، بغية سدّ حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر.

ويمكن استخدام الإدراكات الحقيقية في البراهين الفلسفية أو العلمية «الطبيعية أو الرياضية»، ومن ثمّ استخلاص نتيجة علمية أو فلسفية منها.

أمّا الإعتبارية فلا يمكن الإفادة منها على هذا النحو. وبعبارة أُخرى: إنّ للإدراكات الحقيقية قيمة منطقية، وليس للإدراكات الإعتبارية قيمة منطقية.

ولا ترتهن الإدراكات الحقيقية بحاجات الكائن الحيّ الطبيعية وظروف بيئته الخاصّة، ولا تتلوّن تبعاً لتغيّر الحاجات الطبيعية والظروف البيئية. خلافاً للإدراكات الإعتبارية، حيث تتبع حاجات الإنسان وظروفه البيئية، وتتغيّر تبعاً لتغيّرها.

الإدراكات الحقيقية غير مستعدّة للتطوّر والنمو والإرتقاء.

أمّا الإدراكات الإعتبارية فهي تتدرّج عبر حركة متكاملة متنامية.

* * *

في هذا الضوء تواجهنا المعضلة التالية: هل لدينا في الواقع قسمان من الإدراكات، أحدهما: حقيقي، وثابت، ومطلق، ومتحرّر من تأثير الحاجات الإنسانية الطبيعية، والظروف البيئية، والآخر: فرضي ونسبي ومتطوّر تابع لحاجات الإنسان الطبيعية وظروفه البيئية؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب، إذن! فمشخّصات ومميّزات هذين القسمين متغايرة. وعندئذٍ يضحى تمييز الإدراكات الحقيقية عن الإعتبارية أمراً في غاية الضرورة، ويضحى إغفال هذا التمييز أمراً في غاية الخطورة، حيث أدّى هذا الإغفال بكثيرٍ من المفكّرين إلى كبوةٍ قاتلة، فقاس البعض منهم الإعتباريات بالحقائق، وتعاملوا مع الإعتباريات وفقاً للمناهج العقلية الخاصة بالحقائق. وقام البعض الآخر بالعكس، حيث عمّموا نتائج دراساتهم بالنسبة للإعتباريّات على الحقائق، فحسبوا أن الحقائق مفاهيم نسبية متغيرة تابعة للحاجات الطبيعية، شأنها شأن الإعتباريات.

* * *

والواقع ان الإدراكات لا يعرض عليها التغيير. ولكن ثمّة إشكال يقول: إنّ التجارب المتعاقبة تثبت: إنّ لمحيط الإنسان دوراً في أفكاره. وإنّ الأفكار والمعلومات تختلف تبعاً للمكان والبيئة، وإنّ هذا الإختلاف مشهود، لايمكن إنكاره، حتّى بالنسبة للفرد الواحد عندما تتعدّد ظروفه الحياتية مكانياً وزمانياً.

كما يمكننا أن نولّد في النفس الإنسانيّة أفكاراً متنوّعة تبعاً لتنوّع الاساليب التربوية، التي نتبعها معها. إذن! فالحقائق العلمية نتاج ذواتنا، وتابعة لها، وليست قارّةً لا تتغيّر.

ونجيب عن ذلك: انّ بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين يُرجعون ظهور الأصول والمبادئ العقلية الكلّية (يعني: تلك التصديقات، التي يصطلح عليها المنطق العقلي «البديهيات التصديقية الاولية») إلى أسباب اجتماعية وعوامل حياتية.

وتتفق نظرية هؤلاء المفكرين مع نظرية المنطق العقلي في: أن هذه الأُصول العقلية ليست وليدة التجربة، ومن ثمّ يرفضون نظرية المنطق التجريبي. إلاّ أنهم يُعارضون المنطق العقلي في ثبات ووحدة سياق هذه الأُصول وعدم تغييرها، حيث إن ظهور هذه الأصول ـ في ضوء النظرية المشار إليها ـ يرتبط ويتناسب دائماً مع المحيط الطبيعي أو الإجتماعي للإنسان، ومع تغيّر المحيط الإجتماعي أو الطبيعي تتغيّر هذه الأصول» وتتبدّل بالضرورة. اما في ضوء نظرية المنطق العقلي، فالعقل وهذه الأُصول العقلية لا تتبع الظروف البيئية، ولا تتغير بتغير المحيط.

* * *

تستند النظرية المتقدمة إلى بحوث وملاحظات ميدانية قام بها بعض العلماء لدراسة الروح العام لمجموعة من الشعوب والقبائل المختلفة.

وقد انتهت بحوث هؤلاء العلماء إلى:

أولاً: ان الأُصول العقلية ليست على سياق واحد لدى مختلف الشعوب.

ثانياً: لا تتمتع هذه الأُصول العقلية بوضع ثابت وسياق واحد، بل ترتبط بحاجات ومستلزمات حياة الشعوب، فتتغير تبعاً لتغير تلك الحاجات والمستلزمات.

تصبح كلّ الأُصول والمبادئ العقلية ـ في ضوء هذه النظرية ـ أحكاماً وضعية، وأُصولاً يصطنعها الذهن ويضعها، بغية تكييف الإنسان مع محيطه وبيئته، ومع تغيّر هذا المحيط وبروز حاجات مستجدّة يضطرّ الذهن إلى هجر الأُصول الأُولى، واختراع ووضع أُصول أُخرى، تتلائم مع الحاجات الجديدة.

على هذا الاساس يكون العقل والإدراكات العقلية مرتبطة بعلاقة خاصة «علاقة التابعية» مع الحاجات اليومية، وأسبابها الحياتية والاجتماعية.

ولأجل تحليل النظرية المتقدمة، وبغية فهم دقيق للأفكار التي سترد عبر هذا الفصل تلزمنا الإشارة إلى أصلَين من أُصول علم الحياة، تبتني عليهما النظرية الآنفة، ويتفق عليهما أهل الإختصاص، وهما:

١ـ التنازع من أجل الحياة:

انتهى علماء «علوم الحياة» من خلال أبحاثهم إلى النتيجة التالية:

إن للكائن الحيّ سعياً دائماً يتجّه به نحو جلب المنفعة، وتجنّب الضرر المتوجّه إليه، وكلّ سعي وفعالية يقوم بها الكائن الحيّ تنطوي على هدف وقصد، وهو: إمّا أن يكون جلب منفعة من المنافع، أو دفع ضرر وخطر من الأضرار والأخطار الحياتية. وعلى هذا الأساس تكون الحياة أو تكاملها محوراً لكل فعاليات الكائن الحي.

وقد يطلق على هذا الأصل «التنازع من أجل الحياة» مصطلح آخر: «التنازع من أجل البقاء».

وهذا الأصل هو احد أصلَين اعتمد عليهما «دارون» في نظريّته المشهورة بشأن «تطوّر الأنواع» وفي هذه المقالة من كتابنا بيان خاصّ لهذا الأصل سيُطرح في ثنايا الفصول الآتية.

٢ـ التكيّف مع البيئة:

يضطرّ الكائن الحيّ في سعيه من أجل البقاء إلى إعداد نفسه بالشكل الذي يمكنه معه إدامة حياته في المحيط الذي يعيش فيه.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الاسباب الطبيعيّة والشروط المطلوبة لإدامة الحياة ليست على حدٍّ سواء، في كل زمان ومكان، بل تختلف وتتفاوت.

ويؤدّي هذا الإختلاف بالضرورة إلى اختلاف وتفاوت الحاجات الحياتية

للكائن الحيّ، يعني: أنّ إدامة الحياة في أي محيط تستلزم توفّر الكائن الحيّ على أدوات ووسائل ومعدّات خاصّة، بحيث تسدّ الحاجات الخاصة بذلك المحيط.

يواجه علماء علوم الحياة بعامة وعلماء الاحياء خاصة في بحوثهم المسالة التالية: جرّاء تغير المحيط والحاجات تطرأ ـ على الدوام ـ تغييرات على بنية المعدّات الوجودية للكائن الحيّ، بحيث تتلاءم مع المحيط الجديد والحاجات المستجدّة.

تقع هذه التغييرات أحياناً بنفسها وبغفلة الكائن الحيّ عنها «لا شعوريّة»، وتقع احياناً بفعل الكائن الحي الشعوري القائم على أساس علمه وإرادته، وأحياناً أُخرى يسبب الكائن الحي إيجادها دون التفاته إليها.

مثلاً: إذا صعد إنسان مرتفعاً عالياً فسوف تزداد ذاتياً نسبة الكريات الحمراء في الدم، ليتمكّن من استنشاق النسبة الكافية من الاوكسجين في ذلك المرتفع، حيث تنخفض هناك نسبة الأُوكسجين في الهواء، وتحكم هذه القاعدة عالم النباتات أيضاً.

توسم هذه القاعدة بـ «قانون التكيّف مع البيئة»ويفسّر الكثير من علماء الحيوان ولادة أعضاء واجهزة الحيوانات على اساس هذا الاصل.

يتّفق علماء الحيوان على أن البنية الجسمية للكائن الحي تتناسب مع حاجاته، كما يتّفقون على أن تغيير الحاجات يفضي إلى تغييرات في بنية الكائن الحيّ، تتجه نحو تجهيزه بمعدات حيوية، تتلاءم على الدوام مع سدّ الحاجات الحياتية، بحيث تهيّئ أسباب البقاء.

وقد التفت الباحثون إلى هذه المسألة منذ القدم، ووردت الإشارة إليها في كلمات ابن سينا.

إلّا أن الخلاف قائم بين الباحثين حول:

ما هي العلّة الحقيقيّة، التي تقف خلف التغييرات التي تحصل في بنية الكائن الحي؟

ما هو حجم هذه التغييرات؟

ما هي حدود إمكانية الكائن الحي على التكيّف مع البيئة؟

ما هي حدود استعدادات الكائن الحي لإدامة الحياة؟

يذهب بعض الباحثين إلى أن علّة هذه التغييرات هي ذات العوامل البيئيّة. ويذهب بعض آخر إلى أن الحاجات هي العلة الموجودة لهذه التغييرات. ويرى آخرون أن الطاقة الحيوية ـ التي يطلق عليها «النفس النامية» في النباتات، و «النفس الحيوانية» في الحيوانات هي العلّة، وبعض آخر يذهب إلى أن العلّة المباشرة لهذه التغييرات هي الأسباب الغيبية «ما وراء الطبيعة».

على أن الثابت بين كل هذه الإختلافات هو: أن العلم لم يستطع حتى الآن أن يحدد العلّة الواقعية لهذه التحولات. وما طرح في هذا المجال يصنّف على حقل النظريات الفلسفية، التي ينبغي تقويمها في ضوء مناهج البحث الفلسفي. ولا يسعنا المجال هنا للدخول إلى تفاصيل هذا البحث، بل علينا أن نكِلُها إلى مجالٍ آخر. مقتصرين على ما يرتبط ببحثنا، وهو عبارة عن: إن هناك اصلاً يُدعى قانون التكيّف مع البيئة ـ على أننا نطلق عليه قانون التكيّف مع الحاجات، بغية أن ينسحب على معنىً شامل ـ يحكم وجود

الكائن الحي، ويحصل هذا التكيّف بشكل لا شعوري احياناً، وبشكل شعوري أحياناً أخرى. ويشمل مفعول هذا الأصل الفعاليات الجسمية والنفسية، بدءاً من الاجهزة المادية المختلفة لجسم الإنسان وانتهاءً بالاحاسيس النفسية والملكات الاخلاقية والعواطف والميول الداخلية.

وهنا نواجه مسالة مستحدثة، وفي غاية الأهمية، ترتبط بالمنطق والفلسفة قبل ارتباطها باي شيء آخر، وهي عبارة عن «العلاقة بين العقل والإدراك العقلي وقانون التكيّف مع البيئة».

يعني: إن العقل والإدراكات العقلية «وخصوصاً الأصول والمبادئ العقلية، التي تسمّى «البديهيات الاولية» والتي ثبت: أن هذه الأصول تمثل - من زاوية منطقية - المقاييس الاساسية للفكر البشري، وان أُسس الافكار الفلسفية والعلمية «الرياضية والطبيعية» تقوم على هذه الأصول، مثلها مثل الشؤون الجسمية، بل النفسية، للكائن الحي، الذي يتكيّف باستمرار مع المحيط والحاجات الحياتية، وفقاً لقانون «التكيّف مع الحاجات» فيتغير تبعاً لتغير المحيط والحاجات، هل العقل والإدراكات العقلية تخضع لقانون التكيّف مع البيئة، فيكون لكل محيط عقل خاص، وأُصول عقلية خاصة، ويُحكم العامل أو العوامل - التي تخلق المعدّات المناسبة للحاجات في البنية الوجودية للكائن الحي - سيطرته على الفعاليات العقلية؟

وبعبارة أُخرى: لدينا - حالياً - مجموعة من الأُصول والمبادئ العقليّة، وقد أقمنا بناء الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية والطبيعية على اساس هذه الأصول، فهل هذه الأُصول تخضع لقانون التكيّف مع البيئة، وأن الذهن

البشري اصطنع هذه الأصول وافترضها، تحت تأثير عامل او عوامل قانون التكيّف، وان هذه الأصول ستترك موقعها لتفسح المجال امام أصول موضوعية أخرى، عندما تتغير ظروف البيئة الإجتماعية أو الطبيعية وتستجدّ الحاجات، ام لا؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فأيّة ثقة بالعلم والفلسفة والمنطق سوف يمكننا التوفّر عليها؟

من المسلّم به أن الافكار والقضايا التي تقدّم بحثها ستكون مبتورة، ما لم يحدد الموقف من المسالة الآنفة، بل ما لم يتّضح الموقف من المسالة المتقدّمة سوف لا يستقر المنطق والفلسفة والعلم على أساس. وتزداد ضرورة دراسة هذه المسالة ـ على وجه الخصوص ـ لما سنراه من ادّعاء بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين بانهم خلصوا إلى نتائجهم من خلال دراسات وأبحاث ميدانية انصبّت على تحليل البناء العقلي والثقافي لشعوب مختلفة.

إن قضية تحديد العلاقة بين العقل والإدراكات العقلية، وقانون التكيّف مع الحاجات «التي تطرح في هذا المقال» مسالة جديدة، لم يسبق بحثها. ويعود ذلك إلى أن الاصلين العضويين «البيولوجيين» المتقدم ذكرهما، اللذين نعتزم قياس العلاقة بينهما وبين الافكار والإدراكات، اصلان لم يمرّ على دخولهما ميدان العلم أكثر من قرن ونصف القرن. وقد ناصرهما ودلّل عليهما عالمان بيولوجيّان مشهوران: لامارك «١٧٤٤ ـ ١٨٢٩»، وجارلز دارون «١٨٠٩ ـ ١٨٨٢»، ورغم توجه السلف لهذين الاصلين، إلاّ ان اهتمامهم بهما عابر، ولا يشكل وزناً علمياً يُعتدّ به.

ومن هنا لم يتناول الفلاسفة ـ انصار ثبات ووحدة الأصول العقلية، بدءاً من أرسطو والفارابي وابن سينا وحتى صدر المتالهين في الشرق، وديكارت وأتباعه في الغرب ـ البحث في هذه المسالة.

ولاول مرة ـ في حدود اطلاعنا ـ يتناول هذا الكتاب العلاقة بين الأفكار والإدراكات والاصلين البيولوجيين: التنازع من أجل البقاء، والتكيّف مع البيئة. ويقوم بتحليل الإدراكات ـ بشكلٍ مستقلّ ـ وتنويعها إلى صنفين: حقيقية، واعتبارية. ويوضح ان الإعتبارية نتاج قانون التنازع من أجل البقاء والحياة، وخاضعة لقانون التكيّف مع البيئة، وأن لهذه المدركات ـ شأنها شأن سائر الفعاليات الجسمية ـ حركة تكاملية، و «نشوء وارتقاء»، ويحدد كتابنا نقطة انطلاق هذه الحركة، وأسلوب قطع مراحلها، والقوانين والقواعد التي تحكمها، خلافاً للإدراكات الحقيقية، حيث إنها لا تخضع لهذا القانون، وإنها مطلقة، تتمتع بثبات ووحدة.

* * *

تتعارض نظرية تبعية العقل والادراكات العقلية عامة ـ كما أشرنا آنفاً ـ لقانون التكيّف البيئي، مع نظرية التجريبين، الذين يذهبون إلى أن جميع الأصول العقلية وليدة التجربة، نعم تتعارض تلك النظرية مع النظرية التجريبية من زاوية، وتتّفق مع النظرية العقلية، ذلك لأنها تقر بوجود العقل والأصول العقلية بشكل مستقل عن المحيط، لكنها تختلف عن النظرية العقلية في أنها لا تذعن بأن هذه الأصول ذات تجرد وثبات، بل ترى هذه الأصول أُصولاً متغيرة تبعاً لقانون التكيّف مع الإحتياجات، وسوف تتضح هذه

الأفكار بشكل أكبر في ما يلي من بحث:

كتب الدكتور علي أكبر سياسي في كتابه (علم النفس السينوي مقارناً بعلم النفس الحديث، فصل: النظريات الحديثة حول العقل ومبادئه) ما يلي:

لـ «برونسفيك»[١] ـ وهو أحد الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرين ـ تحقيقات عميقة في هذا المجال، حيث يقول: إن الفلاسفة ـ قبل ظهور العلم بمفهومه الحديث ـ تابعوا سراباً ذا لونين بصدد قضية الأُصول المنطقية التي يتوفّر عليها الذهن، فجماعة منهم كانوا في حلم علمي، فذهبوا إلى أن هذه الأُصول عقلية فحسب، ولا حاجة للحسّ والتجربة، وجماعة أُخرى تشير إلى الإدراك الحسي، مؤكدة الاستغناء عنه بعد إثارته للفعاليات الذهنية الخاصة، بينا الحقيقة هي أن العلم البشري نتيجة العلاقة والتاثير المتبادل بين الحس والعقل ...

هذه العلاقة والتاثير المتبادل يرده بعض الباحثين إلى أسبابه الحياتية وعوامله العملية، بينما يؤكد بعض آخر على الاسباب والعوامل الإجتماعية.

يعتقد القسم الاول من الباحثين بأن النفس والعقل (النفس الناطقة) كالآلة التي يتكيّف الإنسان مع متطلبات الحياة، الحياة التي تقتضينا سلوكاً متماثلاً في المواقف المختلفة، حيث يتحول هذا السلوك إلى عادة.

نعم، البحث عن الوحدة في عالم الكثرة ضرورة من ضرورات الحياة، وهذه الحاجة والضرورة هي التي تدفعنا وتهدينا إلى إدراك المفاهيم الكلية والمجردة، ومن ثمّ إدراك مبدأ الهوية[٢] (الاصل الذي يقضي بضرورة

1- Brunschvicg.
2- Tdentite.

حمل الشيء على نفسه (إن كل شيء هو هو)، وهذا المبدأ نفسه منطلق سائر المبادئ العقلية الأخرى، حتى مبدأ العلّية، سواء فسرنا العلّية بأنها حاجة تتّسم بها الأمور الزمانية، أم فسرناها بانها بناء المستقبل في الزمان الحاضر.

أولى برجسون[٣] الحاجات الفنية والصناعية اهمية خاصة، وذهب إلى أن هذه الحاجات هي التي تخلق المبادئ العقلية، ويقول: إن الفكر المنطقي وليد الصنعة ...

أما القسم الثاني من الفلاسفة فقد اعتبروا المبادئ العقلية والمعلومات الأولية نتاج الحالة الإجتماعية، أو على الأقل اعتبروا العوامل الاجتماعية السبب الرئيس في حصول تلك المبادئ. لقد قادت أبحاث ودراسات هؤلاء العلماء في أخلاق وعقائد الشعوب البدائية إلى أن طراز الحياة الإجتماعية والعلاقات والأعراف والعقائد الدينية هي منشأ تصور الزمان والمكان والعلّة والعلّية وسائر المبادئ التصورية والتصديقية. وقد أكدت هذه الدراسات أيضاً ـ خلافاً للاعتقاد الشائع ـ أن العقل البشري منطقياً ليس متشابهاً وعلى منوال واحد في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

فـ «مبدأ عدم التناقض» مثلاً يسود المجتمعات التي بلغت درجة معينة من التكامل الذهني، ويختص بالشعوب المتطورة نسبياً، لكنّه غير موجود بين الشعوب البدائية، ولاترى هذه الشعوب التناقض محالاً ـ إذ تذهب إلى عقائد خاصة كاستلهام «الطوطم» ـ كما يجد الواحد منهم نفسه انساناً

3- Bergson.

وغراباً أو حرباء في آن واحد معاً. وهذا لا يعني أن هذه الشعوب ليس في أذهانها «مبادئ عقلية»، بل لديها مبادئ عقلية، لكنّها تختلف عن تلك المبادئ الموجودة في أذهان أبناء المجتمعات الراقية ... .

إذن فالعقل والمبادئ العقلية لم تودع في النفس الانسانية على نحو ثابت وواحد، بل هي أمر يتشكل تدريجياً لدى الانسان وفقاً لحاجاته ومتطلبات حياته الاجتماعية وطريقة تربيته. على هذا الاساس لايمكن ـ من وجة نظر علم النفس الحديث ـ قبول أيّ من وجهتي النظر العقلية والتجريبية، كما طرحهما أصحاب المذهبين، لأن المذهبين التجريبي والعقلي بالرغم من الطرق المختلفة والأسس المتباينة التي يسلكها ويعتمدها كل منهما، إلاّ أنهما يصلان في المحصلة إلى نتيجة واحدة، وهي عبارة عن الاعتقاد بوجود العقل والمبادئ العقلية التي أخذت شكلها النهائي. وهذا العقل ـ كما لاحظنا ـ يراه العقليون ناشئاً عن البناء الطبيعي للنفس الإنسانية، ومن هنا ذهبوا إلى أن المبادئ الأولية مبادئ فطرية سابقة على الحس والتجربة، ويراه التجريبيون متأخراً عن الحس والتجربة، ويرون أن المبادئ العقلية صنع ونتيجة الحس والتجربة.

لكن الدراسات المعمقة في القرنين الأخيرين، والتي انصبت على تحليل أخلاق وأوضاع الشعوب البدائية والأطفال وسائر بني البشر من مختلف الطبقات والأصول العرقية، حملت الفلاسفة وعلماء النفس على الاتفاق حول مايلي:

أولاً: يتكون العقل ومبادئه تدريجياً، وانسجاماً مع متطلبات الحياة

وخصائص الحياة الاجتماعية وطريقة بناء الدماغ البشري، وعبر طي منعطفات وانحناءات، وقبول صور مختلفة.

ثانياً: حيث إن كلاً من العوامل الحياتية والاجتماعية والنفسية تتّجه صوب الوحدة والتشابه، يتجه العقل - الذي يخضع لتاثير هذه العوامل - في تحولاته وتغيّراته دائماً إلى أُصول كلّية متشابهة، ويتخذ من الوصول إلى مبدأ الهوية غاية، ومن هنا يجعل تفاهم بني البشر أمراً ممكناً.

ثالثاً: تاسيساً على الاساسين المتقدمين يتضح أن العقل على الدوام في حال تطور وبناء وتكامل، ولايكون في أي وقت على الإطلاق ثابتاً وغير قابل للتغيير. والعقل الذي يبدو في صورته النهائية، أي أن لديه معلومات اولية ومبادئ عقلية معينة يمثل في الواقع صورة مؤقتة توفر عليها وهي مهيأة للتحول والتغيّر. ويكفينا لتأييد هذا الأساس أن نشير إلى المراحل التي تمرّ بها العلوم، والتي تؤدي - بين الحين والآخر - بالنفس الناطقة لتعدل عما كان ثابتاً لديها من أصول علمية، وتتبنى اصولاً أخرى.

وعلى أساس ماتقدّم نكرر القول بأن أمر النشاطات النفسية يناظر أمر الفعاليات البدنية، فكما أن هدف النشاطات المادية والبدنية الإنسانية هو تكييف الطبيعة وفقاً للحاجات المادية، فان هدف الفعاليات النفسية أيضاً هو تكييف الواقع والحقيقة وفقاً للمتطلبات النفسية الخاصة.

تشتمل النظرية أعلاه على ثلاثة أفكار رئيسية فيما يرتبط بموضوع بحثنا:

١ ـ إن العلم نتاج الفعاليات المشتركة للحس والعقل.

٢ ـ إن العقل والإدراكات العقلية تتكوّن بالتدريج وليس لها منذ البدء بناء جاهز كامل.

٣ ـ الأُصول العقلية تبع لقاعدة التكيّف مع المحيط، وتُستنتج في ضوء هذه الفكرة قضيتان:

أ ـ أن العقل والأُصول العقلية متماثلة لدى الجميع.

ب ـ أن العقل والأُصول العقلية تتغير تبعاً لتغيّر الظروف والشروط والحاجات.

موقفنا أزاء الفكرة الأُولى هو ما طرحناه في أحد مقالات (أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي). فقد أوضحنا في ذلك الفصل دور الحس في حصول لون من التصورات، ودور الوجدان في حصول لون آخر، ودور الحكم أو الحمل في حصول التصورات العامة، ودور القوة العاقلة في تعميم التصورات الجزئية الحاصلة عن طريق الحس أو طريق آخر، ودور التجربة في حصول نوع من الأحكام والتصديقات، ودور العقل المباشر في حصول لون آخر من الأحكام والتصديقات، التي نسميها البديهيات الأولية أو الأُصول والمبادئ العقلية. والنتيجة التي استخلصناها هي أن العلم البشري هو نتيجة الفعالية المشتركة للحس والعقل، وقد فرّقنا في تلك المقالة بين التصورات السابقة للحس والتصديقات السابقة للتجربة، وعلى هذا الأساس فنحن

نتفق في هذا الجزء من البحث مع النظرية المتقدمة، ولكن وفق النهج الخاص الذي أوضحناه، والذي نستغني هنا عن تكراره.

أمّا بالنسبة للفكرة الثانية فلدينا نظرية تتفق معها أيضاً. وهذه النظرية مطروحة منذ أرسطو، وقد أوضحها ابن سينا بأفضل وجه. إلّا أن النفس ـ طبقاً لنظرية ارسطو وابن سينا ـ منذ البدء جوهر مستقل عن البدن، والإدراكات العقلية التي تحصل للنفس تدريجياً بمثابة العوارض والصفات أو الصور التي تعرض عليها.

وأكمل وأشمل نظرية في مجال التكامل التدريجي للعقل، هي النظرية المتقنة والبرهانية التي طرحها صدر المتألهين، ومفادها: أن النفس في البدء كانت أمراً مادياً جسمياً، ثمّ حصلت بالتدريج على كمالها الجوهري، فبلغت مرحلة الحس والخيال ثم مرحلة العقل، هذا من زاوية، ومن زاوية أُخرى ان العقل والمعقول والعاقل أمور متحدة. فالنفس وفقاً لهذا النظرية ليست جوهراً مستقلاً عن البدن منذ البدء، كما أن الإدراكات العقلية ليست صفات وصوراً وعوارضاً للنفس. الحصول التدريجي ـ وفق هذه النظرية ـ للمعقولات هو عين التكوّن التكاملي التدريجي للعقل والعاقلة. وعلى هذا الأساس فالعقل والإدراكات العقلية تحصل بالتدريج، وليس لها بناء كامل منذ البدء.

إنّما ينحصر اختلافنا مع نظرية الفلاسفة وعلماء النفس المعاصرين في الفكرة الثالثة، ونحن مع كل الإحترام الذي نكنّه لدراسات وتجارب هؤلاء العلماء، وتقديرنا التام لجهودهم في هذا المجال، نحتفظ لانفسنا بحق تحليل

ونقد النتائج التي استخلصها هؤلاء العلماء من دراساتهم.

يستفاد في ضوء ما تقدّم أن هؤلاء العلماء اكتشفوا تلك النظرية مستندين بشكل أساس إلى دراساتهم لأخلاق وأعراف وعادات الشعوب المختلفة، حيث لا حظوا في دراساتهم أن طراز أفكار وعقائد كل شعب يتناسب وحاجاته وظروفه الحياتية الخاصة، كما وقفوا على أن طراز تفكير واعتقاد الأفراد والجماعات يتغير تبعاً لتغير الحاجات والظروف الحياتية، هذا من زاوية، ومن زاوية أُخرى حسب هؤلاء العلماء أن جميع الأفكار والإدراكات على نسق واحد، ومن هنا اضطروا لاستخلاص أن العقل والإدراكات بعامة تتبع الحاجات الحياتية.

يبدو أننا سوف نرى ـ عبر ما نطرحه في هذه المقالة من التفكيك والتمييز بين الإدراكات الحقيقية أو (الحقائق) والإدراكات الإعتبارية أو (الإعتباريات) ومن خلال تحديد طبيعة الأفكار والمعتقدات التي كانت مورد دراسة هؤلاء الباحثين، أي الإعتباريات، التي يطرأ عليها التغيير والتبديل ـ ارتفاع الخطأ في الإستنتاج الذي مارسه الباحثون، ومن ثمّ يحل الاشكال.

امّا التصوّر الذي طرح من خلال النظرية المتقدمة بصدد قانون امتناع التناقض، الذي هو من الحقائق، فهو خطأ آخر، ذلك:

اولاً: ليست هناك علاقة بين قانون امتناع التناقض وبين تخيّل (الطوطمية)؟ او أي طبقة اجتماعية أُخرى بأنها غراب مرة وحيوان آخر مرة أُخرى.

ثانياً: لا ينبغي إغفال الحقيقة التالية: إن الذهن البشري يصدر احياناً

حكماً، ثم يعرض عنه ويعدل بسرعة إلى حكمٍ آخر مناقض أو مضاد للحكم الاول، وقد يعود إلى حكمين متناقضين. وهذه الحالة تتكرر كثيراً لدى الأذهان ذات القدرات المنطقية الضعيفة، وكلما تسلّح الذهن بشكل أكبر بسلاح المنطق كان أثبت وأرسخ في أحكامه.

يحكم الذهن البشري ويصدق عن طريق التلقين أو تداعي المعاني أو عن طريق آخر ما دام غير متوفر على القدرة الإستدلالية المنطقية، وهذه الأحكام والتصديقات يمكن اعتبارها لوناً من السبق الذهني. ومثل هذه الأحكام عرضة للتغيير السريع لتمنح الفرصة لأحكام أخرى تشغل محلها. خذ الطفل مثلاً، فهو تحت تأثير تلقين والديه يتابع ويذعن بكل ما يقولونه له، لذا يذعن بواقع الامر الذي يقولونه، وإذا قالوا له فور ذلك إن الأمر ليس كذلك فسوف يعدل فوراً عن الحكم الاوّل ويعتقد أن الامر ليس كذلك. ولعلّ الأمر بين القبائل البدائيّة على هذا المنوال، فيعتقد الفرد في آن أنه غراب ويغير رأيه عاجلاً في آنٍ آخر ويعتقد أنه ليس بغراب، ولكن لا الذهن البدائي ولا ذهن الطفل يعتقد في آنٍ واحد بالنقيضين.

ثالثاً: هناك اعتراض يسجّله أصحاب النظريّة المتقدّمة على النظريّة التجريبيّة، وهذا الإعتراض يرد عليهم بطريقٍ أولى. فقد جاء في الكتاب المتقدّم (ص ١٢٣): يواجه المذهب التجريبي اعتراضاً، ذلك أن الأصول والقواعد التي تؤسّس على أساس الحسّ والتجربة لا تتطابق دائماً مع الحقائق التجريبيّة، ولا يمكن أن تكون نهائيّة وكلّية، إذ لعلّ الطبيعة تدفع الذهن لتغيير هذه المبادئ، ومن هنا فالعلم الذي يقوم على هذه الأسس المتزلزلة

سوف ينهار معها ويقضى عليه.

إن محذور تزلزل أركان العلم في النظريّة المتقدّمة أكثر وضوحاً، إذ العلم ـ وفق تلك النظريّة ـ حصيلة التعاون بين الحسّ والعقل، والمبادئ العقليّة التي هي أحد عنصرَي بناء العلم ليس لها وضع ثابت ومطلق لا يتغيّر، لأن هذه المبادئ صنعت وفقاً لمتطلّبات المحيط ولحاجات الحياة الخاصّة، وحينما تتغيّر متطلّبات الحياة تقوم تلك القوّة (التي تمارس دور تكييف الإنسان مع متطلّبات الحياة) بالعدول عن تلك المبادئ، وإيجاد مبادئ أُخرى تحلّ محلّ الأولى. إذن لا يكون هناك أيّ أصلٍ علميٍّ وأيّ قاعدةٍ علميّةٍ يمكنها أن تكون عامّة ونهائيّة، إذ من الممكن أن تطرأ على متطلّبات الحياة تغييرات يضطرّ معها الذهن إلى ترك مبادئه الأولى وقبول مبادئ أُخرى، ومن ثمّ فالعلم الذي يقوم على تلك المبادئ والأُسس سوف ينهار مع انهيارها ويحكم عليه بالفناء.

المحذور المتقدم يمكن إقامته كبرهان صريح وواضح على ردّ النظريّة المتقدّمة، وتوضيح ذلك: أن لازم قبول وصحّة تلك النظريّة هو تزلزل وعدم اعتبار جميع القواعد والنظريّات العلميّة، بما فيها تلك النظريّة نفسها، أي: أن صحّة واعتبار تلك النظريّة يستلزم بطلان وعدم اعتبار نفسها، لأن المبادئ العقلية ـ كما تكرّر ذكره وفق النظرية ـ التي هي أحد عنصري بناء العلم وقوانينه إنما هي فروض يصطنعها الذهن طبقاً لحاجات الحياة الخاصة، ولا يمكن في مورد أيّ نظرية ان يقال ان هذا هو الواقع والامر نفسه، بل يمكن القول فقط إننا نحكم على هذه الطريقة وفقاً للمبادئ والأُصول التي فرضت

على أذهاننا، ومن الواضح أن هذه النظرية تشمل نفسها أيضاً، يعني أننا لا يمكننا القول في مورد نفس هذه النظرية أن العقل والمبادئ العقلية في الواقع والأمر نفسه تابعة لشروط المحيط وظروفه، بل يمكننا القول فقط أنّنا نحكم بذلك وفق المبادئ والأصول التي فرضت على أذهاننا بالفعل، أمّا ما هي صورة الواقع ونفس الأمر؟ فهي أمر لا نعلمه. إذن! فهذه النظرية تفتي في الدرجة الأولى ببطلان نفسها وسقوطها من الإعتبار، وتنقض نفسها بنفسها، فتقطع جذرها بفأسها.

* * *

يتّضح في ضوء ما تقدّم أن إحكام بناء العلم بل إمكانه ليس له معنى إلّا بنظريّة العقل والمعقولات اليقينيّة الثابتة التي لا تتغيّر.

وبقبول الفرضيّة التجريبيّة بشأن العقل ومبادئه أو فرضيّة بعض علماء النفس المحدثين (التي تقدّم عرضها أعلاه) لايمكن الإطمئنان بالعلم والركون إليه، ويلزم رفع اليد بنحو مطلق عن اليقين والجزم، والإعراض عن العلم، وإذا طالع القارئ المحترم الافكار التي تقدّمت سوف يضع اليد بوضوح على النتيجة البيّنة التالية: يلزمنا قبل كلّ نظريّة فلسفيّة وكل قانون منطقي وكل قاعدة علمية الإذعان بوجود العقل والمقولات النظريّة المطلقة، يعني: الإيمان بوجود سلسلة من الإدراكات التي لا تتأثّر بالمحيط وحاجات الحياة وطريقة بناء الجهاز العصبي الخاصّة وسائر العوامل الطبيعيّة، وهي الإدراكات التي تقيم الأسس الأولى للعلوم والفلسفة النظرية. على أن لدينا مجموعة أُخرى من الإدراكات أيضاً. وهذه الإدراكات تابعة لمتطلّبات الحياة، وهي في تغيّر

وتبدّل على الدوام، وتطوي مسيرة من النشوء والإرتقاء، وهي ما تصطلح عليه هذه المقالة الإدراكات الإعتباريّة والأفكار العمليّة، لكن هذه الإدراكات كما سنلاحظ لا علاقة لها بالعقل والمعقولات النظريّة المطلقة. والمقالة التي نقدّم لها توضح كيفيّة ظهور ونشأة وتطور هذه الإدراكات، وسوف نتجنّب بتحديد وإيضاح طبيعة هذه الإدراكات كثيراً من الأخطاء التي وقعت في هذا المجال.

ان الابحاث والقضايا المرتبطة بالافكار النظرية والعملية كثيرة، وهي خارجة عن حدود بحثنا الراهن. وما طرحناه في هذه المقدمة كافٍ لفهم بحوث هذه المقالة. واذا اردنا ورود هذه الابحاث مع الاحاطة النسبية بما قاله الفلاسفة قديماً وحديثاً فسوف يطول البحث كثيراً. على ان كثيراً من هذه الابحاث سوف تتضح عبر هذه المقالة التي تتناول ظهور وتكاثر وتكامل الإدراكات الإعتبارية، وعلاقتها بحاجات الحياة ومتطلباتها. وسوف نعكف في هوامش هذه المقالة على ايضاح الافكار بشكلٍ وافٍ.



الاعتباريات والعلوم غير الحقيقية
أو
الأفكار الوهمية

يقول حافظ:

ما هي چو تو آسـمـان ندارد   سروى چو تو بوستان ندارد

يا قمر ليس للسماء مثله

ويا شجرة السرو التي ليس في البستان نظيرها

وفردوسي يقول:

دو نيزه دو بازو دو مرد دلير   يكى اژدهـا ويكى نره شـير

رمحان ساعدان رجلان شجاعان

أحدهما أفعى والآخر أسد

من المحتم انك قد سمعت آلاف الأبيات نظير هذه الأشعار، التي يتناول بعضها أحد مواضيع الأفراح والابتهاج أو أحد مواضيع الحرب، فتُصاغ بيد خيال الشعراء من الورد والخضرة والربيع والخمر والمغني والحبيبة، أو من الرجال المقاتلين و الشجعان المحاربين وميادين القتال، فيقرونها في القلب جالسةً على كرسي الحنان، أو يتركونها تعدو في فلوات الخيال المخيفة.

من الواضح ان هذه النزعة لا تختص بالشعر والشعراء، ومن الممكن تطبيقها في عالم النثر. وكلّنا يتمتع ـ بنسب متفاوتة ـ بهذه النزعة بحكم غريزة الخيال التي لدينا، فنطرح يومياً أمثلة كثيرة لهذه النزعة على نهج الاستعارة والتشبيه فيما نستخدم من كلمات وجمل.

ونحن نعرف ان هذه الممارسة ليست عبثاً فوضوياً، بل ان لتجسيد هذه النزعة ولسلوك هذا الطريق هدفاً ومقصوداً. وما هذا الهدف إلّا إثارة الاحساسات الداخلية، التي تحصل بالتشبيه والاستعارة[1].

١ـ التشبيه والاستعارة والتمثيل إصطلاحات خاصة بعلماء الادب في فن البلاغة، التشبيه في الاصطلاح العام يطلق على مجرد بيان الشبه بين أمرين، أما في المصطلح الادبي فيطلق التشبيه فقط على المثال الذي يذكر فيه المشبه والمشبه به.

حينما ينص في التشبيه على أدوات التشبيه (الكاف، مثل، نظير) فالتشبيه يُعد تشبيه عادي كتشبيه العلماء بالذهب الخالص وتشبيه أبناء

والتشبيه ـ في الحقيقة ـ يمثل معادلة بين المشبه والمشبه به، حيث

الأشراف الجهلة بالنقد المزيف في البيتين التالين لسعدي:

وجود مردم دانا مثال زر طلا است   بهر كجا كه رود قدر وقيمتش دانند

بزرگزاده نادان بشهر واماند   كه در ديار غريبش بهيچ نستانند

مثل العلماء مثل الذهب الخالص

أينما يذهب فان قدره وقيمته معروفة

وابن الكبار يبقى في مدينته

حيث لايُقتنى في ديار الغربة أبداً

واذا حذفت أدوات التشبيه يضحي التشبيه بليغاً، كما في تشبيه الأمير الساماني بالقمر و«بخارى» بالسماء في شعر رودكي:

مير ماه است وبخارا آسمان   ماه سوى آسمان آيد همى

الأمير قمر وبخارى سماءُ   والقمر يتجه صوب السماء دائماً

أما اذا نُصَّ على طرف واحد من طرفي التشبيه كما لو اكتفى بذكر المشبه به فقط، ولأجل ان نثبت حكماً للمشبه نستخدم لفظ المشبه به بدل المشبه، فالاستخدام هنا يطلق عليه «استعارة» نظير التعبير عن المعشوق بالقمر في بيت شعر سعدي:

به بند يک نفس اي آسمان دريچه صبح

بر آفتاب كه امشب خوش است با قمرم

تستيقظ الاحساسات الداخلية عن طريق ملاحظة خواص وصفات

امنحينا أيتها السماء فرصةً أخرى بغلق نافذة الصباح
على الشمس فانا الليلة سعيد بقمري

ونظير التعبير عن عالم الجسد وارتباطاته المادية بسجن الاسكندر والتعبير عن عالم المعنويات بملك سليمان في بيت شعر حافظ :

دلم از وحشت زندان سكندر بگرفت

رخت بر بندم وتا ملك سليمان بروم

ضاق صدري من وحشة سجن الاسكندر
فلممت ثيابي متجهاً صوب ملك سليمان

امّا التمثيل فهو نوع خاص من التشبيه، يتم تشبيه صورة مركبة من اجتماع وارتباط مجموعة أمور بصورة مركبة من اجتماع وارتباط مجموعة امور اخرى، كما في تشبيه صورة تساقط قطرات الندى على أوراق الورد الاحمر بصورة تساقط العرق على عذار الشاهد الغضبان في شعر سعدى :

اول اردیبهشت ماه جلالی بلبل گوینده بر منابر قضبان
بر گل سرخ از غم او فتاده لئالی همچو عرق بر عذار شاهد غضبان

أول الربيع في التقويم الجلالي
والخطيب بلبل على منابر الأغصان
ويتساقط نداه كاللئاليء على الورد الاحمر

المشبه به، فتضيف سلسلةً من المعاني الانفعالية الى المشبه، ثم تحصل على نتيجة عملية عن طريق هذه التجربة الداخلية، كما تصور العاشق القمر فأضاف الى احساسه الداخلي بحب معشوقته احساساً جديداً،

كتساقط عرق الشاهد الغضبان على عذاره

وكتشبيه قلب المعشوق القاسي، الذي لا يهزه إلّا تهاطل دموع العاشق فيستسلم له، بصورة صخور الصحراء التي لا يهزها إلّا السيل الجارف ويجرها الى شاطي البحر، ونجد هذه الصورة في بيت شعر حافظ:

دل سنگين ترا اشک من آورده بره　　　سنگرا سيل تواند بلب دريـا برد

دموعي هي التي هدت قلبك القاسي الى الطريق

والسيل يمكنه ان يسوق الصخور الى شاطئ البحر

على ان التشبيه والاستعارة ذات اقسام وانواع متعددة، ينبغي على الراغبين في الاطلاع عليها مراجعة كتب البلاغة.

إلّا ان الامر الذي ينبغي التذكير به هنا هو ان التشبيه العادي لا يختص بالاعتباريات والاخيلة الشاعرية، بل يمكن الافادة منه في الحقائق النظرية، كما لو اردنا في درس الجغرافيا ايضاح صورة الارض الكروية وانبعاج قطبيها، فنستخدم التفاحة. حيث انها كروية الشكل مبعوجة الطرفين. اما التشبيه البليغ والاستعارة والتمثيل فتختص بعالم الاعتباريات والاخيلة الشعرية.

وأشعل نار الحب، أو كما اذا تصور بنية الأسد المهيب وقوته وجرأته فأضافها الى احساسه الداخلي بصدد الرجل المقاتل، ليؤكد في النفس شجاعة المقاتل.

والاستعارة ـ بدورها أيضاً ـ تمثل نتيجة معادلة وتعويض، فيعوض عن المشبه بالمشبه به، وتستخلص النتائج المتقدمة بشكل مباشر، وبدون قياس.

نأتي الآن لنرى ماذا يفعله الباحث الذي يعكف على تحديد صدق وكذب القضايا ومطابقتها وعدم مطابقتها انطلاقاً من وجهة النظر الواقعية، ماذا يفعله هذا الباحث حينما يواجه تلك المفاهيم والقضايا المجازية والاستعارية؟

من الواضح ان هذا الباحث سوف يقرر عدم التطابق بين تلك المفاهيم بمفرداتها مع المصاديق الخارجية، ويقرر أيضاً كذب القضايا التي تؤلفها، اذ ان المطابق الخارجي لكلمة الأسد هو الحيوان المفترس لا الانسان، ومطابق كلمة القمر هو الكوكب السماوي لا الوجه الارضي و... كما هو الحال اذا استخدمنا كلمة الأسد أو القمر للدلالة على الحجر بدل كلمة الحجر، حيث سوف يكون الاستعمال خطأ، أو اذا قلنا: «أحياناً وحيث الشمس فوق رؤوسنا يكون هناك ليل» فسوف يكون قولنا كاذباً.

إلّا ان الباحث سوف يجد فرقاً بين هذين اللونين من الخطأ

والكذب،[٢] وهذا الفرق هو ان الخطأ والكذب الواقعي لا أثر له، إلّا ان

٢ـ يطرح علماء الادب الفرق بين الخطأ وبين المجاز والاستعارة على أساس وجود أو عدم وجود العلاقة المجازية. فعلماء الأدب يعتقدون بوجوب وجود لون من العلاقة والارتباط الخاص بين المعنى الاصلي والمعنى المجازي نظير «المشابهة» أو «المجاورة» أو «السببية والمسببية» ... والاستعارة حيث انها لون من المجاز فالعلاقة المنظورة فيها هي علاقة المشابهة، ويرى علماء الأدب ان وجود هذه العلاقات هو الذي يميز المجازات عن الأخطاء.

هذا الفرق الذي يطرحه علماء الادب يمكن مناقشته، ذلك لعدم وجود ضرورة بالاستعارة في أن يكون بين المشبه والمشبه به شبه واقعي، مثلاً: اذا شبهنا رجلاً بالأسد، فليس هناك ضرورة لان يكون الرجل ذا شجاعة واقعية، بل من الممكن أن نشبه أضعف الرجال وأجبنهم بالاسد لدواعي شعرية، كما هو الحال في آلاف التشبيهات والاستعارات الواردة في الشعر، والتي لا تفقد الشعر ظرافته بل تصل الى ذروتها، حتى قيل: «أعذب الشعر أكذبه».

انما المطلوب في التشبيهات هو صلاحية المشبه النوعية للتشبيه، يعني ان التشبيه مستحسن حينما يصلح المشبه بحسب نوعه لان يتوفر على الصفة المشبهة، مثلاً يصح تشبيه الشيء بالأسد اذا كان من نوع الحيوان أما اذا لم يكن كذلك، وكان من نوع الحجر حينئذٍ يكون تشبيهه بالاسد في الشجاعة خطأ.

الخطأ والكذب الشاعري ذو آثار حقيقية واقعية. اذ كثيراً ما تترتب آثار عملية تبعاً لأثارة الاحساسات الداخلية، فيكون سماع أو تذكر بيت من الشعر داعياً لأثارة الاضطرابات والفتن العالمية التي تحرق الأخضر واليابس، وتقضي على حياة أعداد غفيرة من الكائنات، أو العكس يكون داعياً لاعادة الحياة والخصب. والتاريخ [٣] يذكّر بالكثير من هذا

٣ـ جاء في «أربع مقالات» للعروضي السمرقندي: «سئل احمد بن عبد الله الخجستاني: كنتَ رجلاً مكارياً فكيف صاحبت أمير خراسان؟ فقال: قرأتُ يوماً في مدينة (بادغيس) بخجستان ديوان حنظلة البادغيسي كلّه وحينما وصلت الى هذين البيتين:

مهترى گربكام شير در است | شو خطركن زكام شير بجوى

يا بزرگى وعز ونعمت وجاه | يا چو مردانت مرگ رو يا روى

اذا كانت العزة في فم الاسد
فانهض وواجه الخطب في فم الاسد
فاما العظمة والعزة والنعمة والجاه
وأما مواجهة الموت برجولة

هتف هاتف في نفسي فلم اقدر على الرضا أبداً عمّا أنا فيه، فبعت حماري واشتريت فرساً، ورحلت عن وطني، فخدمت احمد بن الليث (الصفاري) ... فكان أصل قصتي وسببها البيتين المتقدمين».

اللون من الأحداث. هذه هي وجهة نظر الباحث الواقعي.

كما جاء في (اربع مقالات) أيضاً: «ان نصر بن احمد الساماني واسطة عقد آل سامان كان يقيم الشتاء في دار الملك «بخارى» ويرحل في الصيف الى سمرقند أو احدى مدن خراسان. وحينما جاء دور مدينة (هري) اتجه نصر بن احمد صوبها فعسكر بجيشه هناك، وكان الهواء عليلاً والنعم موفورة والزهور تنشر عطورها فتمتع الجيش بربيع وصيف من العمر. ولما جاء الخريف وظهرت ثماره العظيمة أقام أحمد بن نصر شتاءه في هري، وعند مجيء الصيف تساءل ابن نصر عن مكان أفضل من هري ليذهب اليه فلم يجد ذلك فأقام في هري، وهكذا استمر الحال أربع سنوات. ملّ الجيش وحنّ الى دياره، وهو يجد أميره قد شغف بهري، فاتى قادة الجيش الاستاذ أبو عبد الله الرودكي وطلبوا منه ان يفعل ما يدفع الامير على العودة الى «بخارى» مقابل خمسة الآف دينار، فوافق الرودكي، فجاء الامير في صباح أحد أيامه واخذ موقعه في المجلس، واستغل فرصة سكوت المطربين وبادر الى قراءة القصيدة التالية:

بوي جوى موليان آيد همى ... يادیار مهربان آمد همى
آب جيحون از نشاط روى دوست ... خنک مارا تا ميان آيد همى
اى بخارا شاد باش وديرزى ... مير، زى تو شادمان آيد همى
مير ماه است وبخارا آسمان ... ماه سوى آسمان آيد همى
مير سرو است وبخارا بوستان ... سرو سوى بوستان آيد همى

واذا نظرنا الى شاعر او اي شخص يحاول ان يصوغ لوناً من الخيال

نشم رائحة نهر موليان القادمة

فتطل علينا ذكرى العون العطوف

أضحى سيل نهر جيحون جارفاً

لرؤية وجه الحبيب فغمر فرسنا الأبيض حتى الحزام

أسعدي يا بخارى ولك الحياة

فالامير فرح بك

الامير قمر وبخارى سماء

والقمر يتجه صوب السماء دائماً

الامير شجرة سرو وبخارى بستان

والسرو في البستان دائماً

وحينما وصل الرودكي الى البيتين الأخيرين نزل الأمير من الكرسي ووضع رجله حافياً في ركاب الفرس، واتجه صوب بخارى، ونقلوا خلفه حذاءه يعدون به حتى أدركوه على بعد عشرة فراسخ في (بوته)، ولم يغادر فرسه حتى بخارى.

هناك كثير من القصص التي تشهد باثر الادب وقيمته في تاريخ كل الشعوب. ان تأثير الاداب في روح واخلاق واوضاع الشعوب والتحولات التاريخية ان لم يكن اكبر من تأثير الاستدلال والعقل فهو ليس باقل منها، فقد يشكل بيت شعر او مثل من الامثلة السائرة قاعدة لروح شعب من

والتشبيه باحساساته الخاصة فسوف نرى ان لديه مطابقاً لا ستعاراته وجملاته التشبيهية، ويستخلص منه اثاراً خارجية ايضاً، رغم ان كل شيء سيذهب بذهاب الاحساسات الخاصة.

في ضوء البيان المتقدم نستخلص النتائج التالية:

١ ـ ان لهذه المعاني الوهمية مطابقاً في عالم الوهم، رغم عدم وجود مطابق خارجي لها، اي ان الانسان مثلاً مصداق للاسد في عالم الوهم والخيال[٤] رغم ان الامر في عالم الخارج ليس كذلك، يعني ان حد

الشعوب. فالتاريخ يشهد ان اغلب الثورات والتحولات العلمية والفلسفية والصناعية تأتي على اثر الثورات الادبية، وتأثير الشعراء والكتاب الكبار في الدول الاوربية ليس باقل من تأثير علماء الطبيعة والرياضة والفلاسفة والمخترعين في مدنية اوربا الجديدة.

٤ـ ان التشبيه والاستعارة بحكم الغريزة والفطرة ظاهرة قائمة لدى كل الافراد والشعوب، وقد استخدمها ويستخدمها كل الناس في الشعر والنثر. ومن الناحية العملية ليس هناك خلاف بين الناس في جواز وعدم جواز التشبيهات والاستعارات، إلّا ان علماء الادب يختلفون فيما بينهم في تفسير هذه الظاهرة الغريزية.

ذهب اغلب علماء الادب قبل السكاكي الى ان الاستعارة شأن من شؤون الالفاظ، وكانوا يعتقدون ان الاستعارة لا تتعدى نقل الالفاظ عن مواضعها واستخدام لفظ بدل لفظ آخر لعلاقة المشابهة بين اللفظين، مثلاً

الاسد او القمر يعطى للانسان في عالم الوهم، وان كان في الخارج

حينما يريد الانسان ان يُفهم الآخرين ان فلاناً له شجاعة الاسد، فبدلاً ان يذكر اسم الشخص يقول (جاء الاسد)، يعني يضع كلمة الاسد التي هي اسم للحيوان الخاص الذي يضرب به المثل في الشجاعة بدل اسم الشخص، اذن فماهية الاستعارة عبارة عن استخدام لفظ بدل لفظ آخر لمشابهة بين اللفظين لاجل اثبات صفة لاحدهما الى الآخر.

لكن السكاكي (المتوفى في القرن السابع الهجري) ذهب الى ان الاستعارة ليست شأناً من شؤون الالفاظ، بل من شؤون المعاني، يعني انها عمل ذهني، ولا يغير اي لفظ في الاستعارة مكانه، فيستعمل في غير معناه الاصلي. بل الاستعارة في الواقع ممارسة ذهنية، اي ان الانسان يفرض ويعتبر في ذهنه ان المشبه احد مصاديق المشبه به، ويطبق حد وماهية المشبه به في خياله على المشبه. فبناء البشر في المحاورات يقوم دائماً على اساس ان المتكلم يدعي ضمن كلامه ان المشبه مصداق للمشبه به. والقرائن اللفظية والخطابية تؤيد هذه النظرية. خذ المثال السابق، فحينما يشير الانسان الى شخص معين ويقول لمخاطبه (جاء الاسد) فهو يستخدم جملة واحدة بدل جملتين، الجملة الاولى ان فلاناً قادم، والثانية ان فلان مصداق للاسد وحد الاسد ينطبق عليه. ومفاد الجملة الثانية الذي هو عبارة عن فرض واعتبار انسان ما اسداً يشكل ماهية الاستعارة.

وقد تبنى بعد السكاكي هذه النظرية عدد من علماء الادب، على ان هذه النظرية ذات طابع ادبي فحسب، تفسر ماهية الاستعارة بوصفها محاورة

موجوداً آخر.

٢ ـ ان هذه المصاديق الجديدة رهن الاحساسات والاغراض، فما دامت موجودة فهي موجودة، وبذهابها تذهب، وتتغير تبعاً لتغيرها، فكما يمكن ان يتصور[٥] احد انساناً ما بفعل احساسات خاصة انه اسد،

وممارسة خطابية. ولكن حينما نقرأ ممارسة الذهن واسلوب النفس في بناء الافكار في مجال الاعتباريات بعامة نجد ان نظرية السكاكي نظرية سليمة. وهذا هو معنى عبارة المتن المتقدمة: «ان حد الاسد او القمر يعطى للانسان في عالم الوهم».

٥ـ التغيير في الافكار والتصورات الاعتبارية ـ سواء اكانت اخلاقية ام اجتماعية ام شعرية ـ كثير، والقواعد الكلية لهذه التغييرات ستطرح عبر هذه المقالة تدريجياً. واكثر الاعتباريات عرضةً للتغيير الاعتباريات الشعرية، حيث من الممكن ان يتعذر ضبطها ضمن مقياس عام. فالشاعر شاعر بحكم كونه يمارس نشاطه باحاسيسه من زاوية وبقوة خياله من زاوية اخرى، فهو يرى العالم وما فيه بمنظار الاحساسات والميول الخاصة وبقوة الخيال دائماً. واحكام الشاعر تحكي دائماً علاقة الشاعر المعنوية بالشيء المحكوم عليه، ولا تحكي عن صفات الشيء الواقعية، وبعبارة اخرى ان افكار الشاعر لا تعكس الواقع الخارجي، بل تعكس احساسات الشاعر الداخلية. واحاسيس الشاعر الداخلية تختلف باختلاف الاوضاع والاحوال، ومن هنا تتعرض احكام الشاعر لهذه الاختلافات، على العكس من الاحكام العقلية والنظرية التي

ثم يتصوره في يوم آخر لظهور احساسات اخرى انه فأرة، فهذه المعاني

تتحرر من تأثير هذه العوامل. فالشاعر يرى باحساساته الخاصة الجبل تبناً والتبن جبلاً، ويرى الشيء في حال حسناً تماماً ويرى نفس الشيء في حال آخر قبيحاً مرتبكاً وهكذا ...

وفق مانقله العروضي السمرقندي ان الفردوسي قبل ان يقدم الشاهنامه الى السلطان محمود، حيث كان بحاجة الى عونه وحمايته، انشد الابيات التالية في وصف السلطان الغزنوي:

چو كودك از شير مادر بشست	زگهواره محمود گويد نخست
بتن ژنده پيل وبجان جبرائيل	بكف ابر بهمن بدل رودنيل
جهاندار محمود شاه بزرگ	بآبشخورآرد همى ميش وگرگ

حيث يفطم الرضيع ويترك حليب امه
يهتف في سريره قائلاً اول قوله: (محمود)
هو زنده بيل في قوة الجسم وجبرائيل في قوة الروح
في الجود سحاب اذار وفي القلب برحابة نهر النيل
محمود مالك الدنيا الملك العظيم
الذي جمع على مائدته الشاة والذئب

ولكن بعد تقديمه الشاهنامه للسلطان محمود ووشاية الحساد عليه لدى السلطان واتهامه بالرافضية لذكره اهل بيت النبي في مطلع الشاهنامه، واعراض السلطان عنه، نظم الفردوسي مائة بيت في هجاء الملك الغزنوي،

اذن عرضة للتغير، وعبر تبدل اسبابها الوجودية (الاحساسات الداخلية) تتغير وتتبدل.

٣ ـ يقوم كل واحد من هذه المعاني الوهمية على اساس حقيقة من الحقائق[٦]، يعني ان كل حد وهمي نمنحه لمصداق ما فان له مصداقاً

وقد حذف هذه الاشعار بعد التماس حاكم طبرستان القائد شهريار، ومن هذه الابيات:

پرستار زاده نيايد بكار	وگر چند باشد پدر شهريار
بتنكى بند شاه را دستگاه	وگرنه مرا بر نشاندى بگاه
چو اندر تبارش بزرگى نبود	ندانست نام بزرگان شنود

لا يصلح ابن الخادمة للعمل
وان كان ابوه عمدة البلاد
لم يكن سبب دفعي من قرب الملك ان مؤسساته مزدحمة بالرجال
بل لو كان ذلك هو السبب لأسند لي المنصب على الفور
ولكن الذي ليس في سلالته عظيم
لا يمكنه ان يسمع باسم عظيم.

٦ـ تطلق كلمة الحقيقي على الافكار والادراكات النظرية، حيث ان كل واحد منها يمثل صورة لامر واقعي ونفس الامري، اما اطلاق كلمة الوهمي على الافكار والادراكات العملية والاعتبارية فهو يرجع الى ان اياً من هذه الافكار ليس تصويراً لامر واقعي ونفس الامري ولا يحكي عن ذلك، وليس

واقعياً آخر ايضاً ومنه أُخذ، مثلاً اذا اعتبرنا انساناً ما انه اسد فهناك اسد

له مصداق سوى ما يفترضه الانسان في عالم الوهم.

الامر الذي ينبغي التذكير به هنا هو: من الممكن ان يتصور بعض بان المفاهيم الاعتبارية (نظير مفهوم الملكية) مفاهيم ابداعية، يعني ان الذهن بنفسه يخترع ويخلق هذه المعاني بقدرته الخاصة، لانها مفاهيم فرضية ليس لها مقابل خارجي، إلّا ان هذا التصور خاطئٌ وغير سليم. لان القوة المدركة ـ كما تقدم في المقالة الخامسة ـ لا تمتلك مثل هذه القدرة، بحيث تصنع بنفسها صورةً، اعم من الصورة ذات المصداق الخارجي (الحقائق)، او الصورة التي ليس لها مصداق خارجي (الاعتباريات). والقوة المدركة ـ كما تقدم بيانه مفصلاً في المقالة الخامسة ـ ما دامت لم تتصل وجودياً بامر واقعي لا يمكنها ان تصطنع بنفسها صورةً ما، والفعالية التي يمارسها الذهن عبارة عن تصرفات في الصور كالحكم والتجريد والتعميم والتحليل والتركيب والانتزاع.

من الممكن ان يطرح هنا الاشكال او الاستفهام التالي: ان القاعدة الكلية التي طرحت في المقالة الخامسة تصدق على الادراكات الحقيقية، ولا تصدق على الاعتباريات؛ لان الحقائق ذات مصداق واقعي ـ كما اشار في المتن اعلاه ـ ويمكن تفسير ظهورها باتصال القوة المدركة بامر واقعي، خلافاً للاعتباريات التي ليس لها مصداق واقعي، اذن فهل يمكن القول ان الذهن يخلق المفاهيم الاعتبارية بنفسه؟

الاجابة على هذا الاشكال واضحة، لان اياً من الادراكات الاعتبارية

واقعي ايضا، له حد الاسد خاصة.

ـ كما سيتضح تدريجاً في هذه المقالة ـ ليس عنصراً ومفهوماً جديداً مقابل الادراكات الحقيقية لنضطر الى تبرير حصولها في الذهن. بل الحقيقة هي اننا اذا اخذنا اي واحد من المفاهيم الاعتبارية سنرى انه قائم على حقيقة، يعني ان له مصداقاً واقعياً وهو بالنسبة لهذا المصداق حقيقة، غاية ما في الامر اننا لاجل الوصول الى اغراضنا العملية افترضنا في عالم الوهم شيئاً آخر مصداقاً لهذا المفهوم، وهو ليس مصداقاً إلّا في عالم الوهم. وهذا العمل الذهني الذي اسميناه «الاعتبار» هو في الحقيقه لون من التوسعة للمفاهيم الحقيقية يمارسها الذهن لعوامل انفعالية ومتطلبات عملية، وهذا العمل نفسه لون من التصرف الذهني في العناصر الادراكية، ويبقى الفرق بين هذا اللون من التصرف والتصرفات الذهنية التي تقدم شرحها في المقالة الخامسة هو ان هذا التصرف يخضع لتاثير العوامل الداخلية والحاجات الحياتية بشكل ارادي او غير ارادي، ويتغير بتغيرها، خلافاً لتلك التصرفات، حيث انها حرة من سيطرة هذه العوامل. على هذا الاساس فالمفاهيم الاعتبارية ماخوذة من المفاهيم الحقيقية، وكما تقدم قوله في المقالة الرابعة بان ليس هناك خطأ مطلق، وكل خطأ ينطلق من امر صحيح. كذلك ليس لدينا اعتبار وفرض مطلق، فكل المفاهيم الاعتبارية مقتبسة من مفاهيم حقيقية حسية او انتزاعية، وهذا هو معنى ما تقدم في المتن «يقوم كل واحد من هذه المعاني الوهمية على اساس حقيقيةٍ من الحقائق»، على ان فهم هذا الموضوع بصدد الاعتباريات الشعرية (كالانسان اسد) امر واضح، وسيتضح ايضاً تدريجياً

٤ ـ ان هذه المعاني الوهمية معاني غير واقعية، وفي نفس الوقت لها آثار واقعية، اذن يمكن القول ان احد هذه المعاني الوهمية اذا لم يكن له اثر خارجي (متناسب مع اسباب وعوامل وجوده) فهو ليس من جنس هذه المعاني، بل هو خطأ حقيقي او كذب حقيقي (لغو لا اثر له)، اذن فهذه المعاني لا تكون لغواً باي وجه من الوجوه.

٥ ـ يمكن تحديد هذا العمل الفكري وفق النتائج المتقدمة والقول بانه عبارة عن اعطاء حد شيء الى شيء آخر بحكم عوامل انفعالية لاجل ترتيب اثارٍ ذات ارتباط بعوامله الانفعالية.

٦ ـ حيث ان هذه الادراكات والمعاني وليدة العوامل الانفعالية فهي ليست بذات علاقة استنتاجية[٧] مع الادراكات والعلوم الحقيقية، وبلغة

عبر هذه المقالة بصدد الاعتباريات العملية والاجتماعية ايضاً.

٧ـ ان قضية استحالة توفر الادراكات الاعتبارية على علاقة استنتاجية مع الادراكات الحقيقية اهم القضايا في قوانين الفكر. ومن زاوية المنطق الذي يتحمل مسؤولية بيان القوانين الاساسية للفكر، تحتل هذه المسالة مع نزر يسير من المسائل الاخرى أهمية رئيسية. خصوصاً اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان اغفال هذه المسألة افضى الى ارتكاب كثير من الفلاسفة وغيرهم قديماً وحديثاً اخطاءً كثيرة اشرنا الى بعضها اجمالاً. وسوف يقدر القارئ المحترم في ضوء ما سنطرحه هنا بنحو الاجمال ان هذا الموضوع المنطقي يستدعي تفصيله دراسة مستقلة، لكن الايضاحات التي سنقدمها لاحقاً اعتماداً على

المنطق: لا يمكن اثبات قناعة شعرية بالبرهان. وفي هذا الضوء لا

بعض ابحاث المقالة الخامسة ستضع بيد القارئ المحترم مفتاح البحث.

وسنضع هذه الايضاحات في اربع نقاط:

١ ـ ماذا تعني العلاقة الاستنتاجية؟

٢ ـ كيف تتم الرابطة الاستنتاجية بين الادراكات الحقيقية؟

٣ ـ لِمَ لا يمكن ان تكون هناك رابطة استنتاجية بين الادراكات الاعتبارية والادراكات الحقيقية؟

٤ ـ ما هو سبيل ومنهج حركة الفكر في الاعتباريات؟

ماذا تعني العلاقة الاستنتاجية؟

ارقى واغرب الفعاليات الذهنية هي تلك الفعاليات التي تسمى في الاصطلاح المنطقي «الفكر». الفعالية الفكرية عبارة عن ممارسة ذهنية يستخدم عبرها الذهن المعلومات والخبرات السابقة بُغية تحويل الفكرة المجهولة لديه الى فكرة معلومة، اي انه يحلل ويركب المعلومات السابقة بطريقة خاصة؛ لكي يحول في المحصلة الفكرة المجهولة الى فكرة معلومة. ومن ثمَّ فالمعلومات الذهنية السابقة تمثل «راس مال» الذهن، الذي يمارس نشاطه به ويفيد منه ويثري فكره به.

ولكن ماهي حدود نجاح الذهن في هذه الفعاليات، والى اي حد يمكن للذهن التوفر على اكتشاف جديد بالافادة من معلوماته وخبراته؟ وما هو حد «راس المال» المطلوب لكل ذهن، وما هو مصدر الحصول على «راس

المال» هذا؟ وما هي طبيعة هذا السلوك وهذه الحركة الفكرية وما هي قوانينها؟ حول كل هذه الاسئلة هناك خلاف في وجهات النظر، وهذا الخلاف في وجهات النظر هو الذي انجب الاختلاف في المناهج المنطقية، على ان هناك اتفاقاً بين الفلاسفة والمناطقة وعلماء النفس على اصل الموضوع، وهو ان للذهن لوناً من النشاط يستخدم عبره المعلومات والخبرات السابقة ليحوّل المجهول الى معلوم. فحتى اكثر العلماء حسيةً يؤمنون بان وصول الذهن الى قانون تجريبي يستدعي مضافاً الى المشاهدة المباشرة والاختبار العملي لوناً من النشاط الفكري الذي يقوم على اساس الافادة من المعلومات والخبرات السابقة.

يتقدم الذهن وينمو بواسطة الفعالية الفكرية، يعني تحويل المجهول الى معلوم، وبذا يضيف الى معلوماته معلومات اخرى. ولا يحصل هذا النمو والتقدم بشكل تلقائي ـ كما عرفنا ـ، بل يحصل نتيجة استخدام المعلومات والخبرات السابقة والافادة منها. وهذه المعلومات والخبرات هي في الواقع علة هذا الادراك الجديد، ومن هنا تتطابق الافكار والادراكات الجديدة نوعياً مع المعلومات والخبرات السابقة، ويحكمهما قانون السنخية. اذن فالامر هنا كما تقدم في المقالة الخامسة «ان الارتباط والعلاقة بين المعلومات والخبرات السابقة وبين النتيجة الجديدة التي تحصل نتيجة العمل الفكري لا يخلو من شبه لعملية التوالد والحمل المادي». ان الرابطة الاستنتاجية التي تطرح اعلاه تعني هذا المفهوم، اي انها عبارة عن العلاقة المشابهة للتوالد

كتقسيمها الى بديهية ونظرية، وضرورية وممكنة ومحالة.

والابوة والبنوة التي تقوم بين بعض الادراكات وبعضها الآخر بواسطة عمل الفكر ووفقاً لقوانين المنطق.

كيف تتمم الرابطة الاستنتاجية بين الادراكات الحقيقية؟

ان معرفة كيفية توفر الادراكات الحقيقية على الارتباط الاستنتاجي فيما بينها تتوقف على معرفة ما يريده الذهن واقعاً في حركته لتحويل المجهول الى معلوم وعلى معرفة الامر الحاصل لديه، والذي يتم بموجبه تحويل المجهول الى معلوم؟

تحت تأثير غريزة حب الاطلاع او اي عامل آخر يقيس الذهن العلاقة بين مفهومين، ويحاول ان يتعرف على طبيعة العلاقة بين هذين المفهومين، هل هي علاقة «التلازم» او «التعاند» او «التضمن» او «التساوي»؟ قد لا يواجه الذهن في قياسه للعلاقة بين المفاهيم اي مشكلة، فيشخص طبيعة العلاقة، دون ان يحتاج الى حركة فكرية كما هو الحال في «البديهيات الأولية، والحسيات، والوجدانيات»، وقد يواجه احياناً مشكلة في قياسه للعلاقة فيحتاج الى حركة فكرية. وهذه الحركة الفكرية يستدعيها العثور على الواسطة، اي ما يُسمى في المنطق «الحد الاوسط».

يبذل الذهن جهده للعثور على الحد الاوسط، فيفتش في معلوماته وخبراته السابقة، فاذا عثر بينها على شيء صالح ليكون حداً وسطاً فسوف يحصل على النتيجة المطلوبة. والدور الذي يلعبه الحد الاوسط هو انه ذو

على اي حال لا خلاف في ان كل فرد وكل جماعة تستهدف غاية

علاقة وارتباط واضح بكلا المفهومين، وعن طريق وقوعه واسطة يربط بين المفهومين. وقد شبهوا المسألة هنا بمن يريد عبور نهرٍ ولا يستطيع، ثم يعثر على حجرٍ، فيضعه وسط النهر، ويعبر النهر بواسطة وضع احد قدميه على الحجر.

مثلاً قد تواجه مشكلة عويصة، وتعلم ان «س» من الناس يمكنه حل هذه المشكلة، ولكنك لا تعرف هل ان «س» مستعد لذلك ام لا؟ تبقى مدة من الزمن حائراً في الاجابة تفكر في الحل، إلى ان تتذكر ان «س» ذو علاقة ورفقة مع أبيك، فتطمئن حينئذ بانك لو طلبت منه العون فسوف يستجيب. وهنا تقع علاقته بابيك (حداً اوسطاً)، اي انك حينما لا تعلم بالارتباط بين «س» ومعونتك تبقى حائراً في انه يعين ام لا يعين، ولكن بعد ان تتذكر بان لهذا الشخص صداقة مع ابيك، وان صداقته مع ابيك توأم عونه لاولاده تحكم عندها: اذن سوف يساعدني. وافضل مثال في قضايا العلوم هو المثال الرياضي، فانت في البدء لا تعلم هل ان الزاوية «A» مساوية للزاوية «B» ام لا؟ ولكن بعد ان تعلم بان الزاوية «A» تساوي الزاوية «C»، وان الزاوية«C» تساوي الزاوية «B»، تكتشف المطلوب عندئذ اتكاءً على القانون الكلي «مساوي المساوي مساوٍ» (تقدم في المقالة الخامسة ان امثال هذه القياسات تنحل الى قياسين، وتحتاج الى الحد الاوسط مرتين).

اذن حينما يكون الذهن في حركته الفكرية محاولاً تبديل المجهول بمعلوم، فهو يريد حقيقةً اكتشاف العلاقة الواقعية بين مفهومين، ويصل في

وهدفاً في اعتبارها، وتتخذ من الوصول الى ذلك الهدف مقصداً لها.

النهاية الى النتيجة المطلوبة عن طريق توسط مفهوم ثالث. اذن فالعلاقة الاستنتاجية بين الادراكات تقوم على اساس ادراك علاقة الحد الاوسط بين مفهومين، ومن ثم تنتج العلاقة بين هذين المفهومين. ومن هنا يتضح ان نمو الذهن الفكري يقوم على اساس ادراك العلاقات، وهذه العلاقات واقعية ونفس امرية، اي انه رغم كون «الفكر» لوناً من النشاط، لكن هذا النشاط ليس حراً، بل تابع للواقع ونفس الامر. واذا حكم الذهن مباشرة او مع الواسطة بالتلازم او التعاند او المساواة او التضمن فهو يحكم بذلك لان الواقع ونفس الامر كذلك.

ذكر المحققون من المناطقة في كتاب البرهان من المنطق شروطاً يلزم ان تتوفر عليها المقدمات، التي تستخدم في البرهنة؛ بغية ان يمكن للذهن في النهاية اكتشاف علاقة واقعية ونفس الامرية، اي ان تضحي لديه حقيقية من الحقائق امراً معلوماً. واهم الشروط التي ذكروها لمقدمات البرهان ثلاثة: الذاتية، الضرورية، الكلية. وقد بينوا في كتاب البرهان المعنى من كل شرط من هذه الشروط، وقد كان ابن سينا رائد شرح وتحليل ودراسة هذا الموضوع بدقة في كتابه الشفاء (المنطق). وقد تابعه نصير الدين الطوسي وكان قريباً منه في درس هذا الموضوع في كتابيه «اساس الاقتباس» و «منطق التجريد»، إلّا ان جمهور المناطقة اغفلوا هذا الموضع المهم، وكان هذا الاغفال منشأ لا خطاء كثيرة. كما ان الباحثين المحدثين الذين اولوا اهمية لابحاث المنطق لم يتعاملوا مع هذا الموضوع ايضاً.

وحينما تعتبر امراً بغية بلوغ هدفٍ خاص لا يمكن ان تعتبر عين تلك

المهم بالنسبة لبحثنا الحاضر هو التأكيد فقط على ان الفكر المنطقي والسلوك البرهاني يتكيء على العلاقات الواقعية لمضامين الذهن، وانما تتوفر ارضية النشاط العقلي ذي القيمة المنطقية حينما تقوم بين مفاهيم الواقع ونفس الامر علاقة وارتباط. اما تفصيل البحث في كيفية هذه الروابط فيلزم التماسها من كتاب البرهان في المنطق.

لِمَ لا يمكن ان تكون هناك رابطة استنتاجية بين الادراكات الاعتبارية والادراكات الحقيقية؟

في ضوء ما تقدم تتضح الاجابة على الاستفهام اعلاه، ذلك لان اساس الحركة الفكرية ـ كما عرفنا ـ هو العلاقات الواقعية ونفس الامرية لمضامين الذهن، وحيث ان المفاهيم الحقيقية مترابطة بذواتها فارضية الحركة الفكرية متوفرة بين هذه المفاهيم، ومن هنا يمكن للذهن عبر تشكيل القياسات والبراهين المنطقية ان ينجح في الانتقال من حقائق الى حقائق اخرى. اما في الاعتباريات فالعلاقة بين المحمولات والموضوعات اعتبارية ووضعية دائماً، وليس هناك اي مفهوم اعتباري ذي علاقة واقعية بمفهوم حقيقي او بمفهوم اعتباري آخر، ولذا تعدم ارضية الحركة الفكرية المنطقية للذهن في الاعتباريات، وبعبارة اخرى اقرب للغة المنطق: لا يمكننا عبر دليل مؤلف من قضايا حقيقية (برهان) ان نثبت قضية اعتبارية، كما لا يمكننا ان نثبت بدليل مؤلف من قضايا اعتبارية حقيقيةً من الحقائق، ولا يمكننا ايضاً ان نؤلف برهاناً من قضايا اعتبارية ونستنتج امراً اعتبارياً منها.

القوة الذهنية امراً آخر تبعد المعتبر عن بلوغ ذلك الهدف الخاص. اذن مثلاً: في عالم القضايا الحقيقية لدينا الامور التالية:

تقدم الشيء على نفسه، الترجح بلا مرجح، تقدم المعلول على علته، التسلسل والدور في العلل، توارد العلل المتعددة على المعلول الواحد، صدور المعلولات المتعددة من العلة الواحدة، وجود العرض بلا موضوع، اجتماع العرضين المتماثلين او المتضادين في موضوع واحد، التقدم الزماني المشروط بشرط (محال). انتفاء الكل بانتفاء جزء، انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، انتفاء الممنوع بوجود المانع (ضروري). جعل الماهية، جعل المفاهيم الانتزاعية كالسببية والمسببية (غير معقول).

يمكن في عالم الحقائق التمسك بهذه الاصول العامة للاثبات والنفي، يعني في مورد أمر حقيقي يمكن الاتكاء على احد الاصول العامة المتقدمة كاستحالة تقدم الشيء على نفسه، والترجح بلا مرجح، واستنتاج نتيجة لاثبات او نفي أمرٍ ما.

كما يمكن الاتكاء في موضوع العلة والمعلول الحقيقي على قانون امتناع تقدم المعلول على علته، وامتناع التسلسل والدور في العلل، وامتناع توارد العلل الكثيرة على المعلول الواحد وصدور المعلولات المتعددة من العلة الواحدة، والاتكاء في العرض والموضوع الحقيقي على استحالة وجود العرض بلا موضوع واجتماع المثلين والضدين، والاتكاء في موضوع الشرط والمشروط الحقيقي على امتناع تقدم المشروط على الشرط، وفي موضوع الكل والجزء الحقيقي بانتفاء الكل

فالمقياس الوحيد الذي يحكم منهج حركة الفكر في الاعتباريات هو بانتفاء الجزء.

اما في العلة والمعلول الاعتباريين، والشرط والمشروط الاعتباريين، والعرض والموضوع الاعتباريين، والجزء والكل الاعتباريين فلا يمكن التوسل بايٍ من هذه الاصول والقواعد والحصول على نتيجة منطقية؛ لان تقدم الشيء على نفسه والترجح بلا مرجح وتقدم المعلول على علته و... في الاعتباريات ليس محالاً، وانتفاء الكل بانتفاء الجزء والمشروط بانتفاء الشرط و... ليس ضرورياً في الاعتباريات، وجعل الماهية والسببية و... ليس بامر غير معقول في الاعتباريات.

من هنا تتضح السلبية والخطورة البالغة للخلط بين الاعتباريات والحقائق من زاوية منطقية، ويتضح ايضا ان الادلة التي ترتكب هذا الخلط تفتقر الى القيمة المنطقية، سواءٌ ارتكن الباحث لاثبات الحقائق الى الامور الاعتبارية، كما هو الحال في اغلب ادلة المتكلمين، الذين استخدموا بشكل عام قاعدة الحسن والقبح وسائر المفاهيم الاعتبارية، مبتغين من وراء ذلك الافادة بذلك في ابحاث المبدأ والمعاد، وكما هو الحال في كثير من ادلة الماديين، الذين حسبوا ان احكام الامور الاعتبارية وسماتها صادقة في الامور الحقيقية، ام ارتكن الباحث لاثبات الامور الاعتبارية الى القواعد والاصول الخاصة بالامور الحقيقية، وقد تقدمت امثلتها في المتن اعلاه، نظير معظم الادلة التي تستخدم عادةً في ابحاث علم اصول الفقه.

لغوية وعدم لغوية الاعتبار.

٧ ـ من الممكن ان تؤخذ هذه المعاني الوهمية اساساً، وتُنسج منه معاني وهمية اخرى، ومن خلال التركيب والتحليل تتكثر هذه المعاني، (المجاز في المجاز).

عبر قراءة ما تقدم بيانه ينبغي الاذعان بقدرة الانسان او كل كائن حي آخر (طبقاً لمستوى شعوره الغريزي) على صناعة لون من الادراكات والافكار على اثر احساساته الداخلية المتولدة جراء سلسلة من الحاجات الحياتية الخاصة ببناءه. وهذه الادراكات ترتهن باحساسات وانفعالات الكائن المتقدمة، وتتخذ من رفع الحاجات الخاصة هدفاً ونتيجة. وببقاء

ما هو سبيل ومنهج حركة الفكر في الاعتباريات؟

العلاقة بين محمول القضية وموضوعها في الامور الاعتبارية فرضية واعتبارية دائماً. والفرض والاعتبار هنا اداة للوصول الى هدف ومصلحة وغاية. والفرض الافضل للوصول الى الهدف والمصلحة هو المعتَبَر. والمقياس العقلي الوحيد الذي يستخدم في الاعتبارات هو لغوية وعدم لغوية الاعتبار. على ان خصوصية المعتبر ينبغي اخذها بنظر الاعتبار في تشخيص المصلحة والهدف. فاذا كان الاعتبار اعتباراً خيالياً ينبغي النظر الى مصالح واهداف القوة الخيالية، واذا كان الاعتبار عقلياً ينبغي النظر الى مصالح واهداف القوة العقلية. كما ان هناك فرقاً بين اعتبارات المقنن البشري واعتبارات المقنن التي تتحدد بواسطة الوحي الالهي.

وزوال وتبدل العوامل الانفعالية او النتائج المتوخاة تبقى وتزول وتتبدل هذه الادراكات (وهذه الادراكات هي ما اطلقنا عليه في نهاية المقالة الخامسة الادراكات الاعتبارية بالمعنى الاخص).

* * *

نصنف ظواهر العالم بالنظرة الاولية الى قسمين مختلفين: الكائنات الحية (ذات الشعور) والكائنات غير الحية[8]. ونتأمل احياناً

٨ـ يطلق مصطلح الكائن الحي عادةً على مطلق الموجودات التي تتوفر على الخواص التالية: التغذية، النمو، التوالد. وهذا التعريف كما يشمل الحيوانات نظير الفرس، والجمل، والدجاج، والحية، والسمكة، يشمل ايضاً النباتات نظير شجرة الفاكهة، وغرس الورد، والخضر. ولذا يُعّرف علم الحياة عادة بانه عبارة عن العلم الذي يتناول دراسة الكائنات الحية، والذي ينقسم الى قسمين النبات والحيوان.

يقابل الكائنات الحية الجمادات كالحجر والرصاص والحديد. ومن اليسير ان نفرق دون اشكال بين الكائنات الحية والجمادات بالخواص الثلاثة المتقدمة. لكن التفرقة بين الحيوان والنبات لا تخلو من صعوبة، فالقدماء كانوا يرون الفرق بين النبات والحيوان في الحس والحركة، لكن العلماء المحدثين وفق دراساتهم الواسعة لانواع الحيوانات والنباتات المختلفة لم يرتضوا ذلك، وذهب بعض الى ان الفرق الاساسي بين الحيوان والنبات يكمن في طبيعة غذائها، لان النباتات تتغذى بالمواد الجامدة بينما تتغذى

كائناً غير حي فنرى اجتماع عدة وحدات كالغصن والجذع والجذر تشكل

الحيوانات بالمواد الحية كالنبات واللحوم، وذهب بعض الى عدم صحة كل هذه الفروق، وان الفرق الاساسي نسبياً بين الحيوانات والنباتات يكمن في وضع بناء خلاياها التي تتكون منها بنيتها.

لكن يبدو اننا اذا فرقنا بين الحيوان والنبات وفق ما قاله القدماء من التمييز بينهما في الشعور والحركة الارادية فسوف لا يكون هناك اشكال مهم، وما يطرح من اشكالاتٍ في هذا المجال يمكن دفعه، ونحن في غنىً عن البحث في اطراف هذا الموضوع.

على كل حال فكلمة «الحيوان» تطلق على الموجودات ذات الشعور والحركات المسبوقة بالارادة في طبيعتها. وحينما يطلق في هذه المقالة مصطلح الكائن الحي فالمقصود به خصوص الموجودات التي تدعى بـ «الحيوان». يعني الموجودات الشاعرة بذاتها وببعض افعالها، والتي تقوم بحركاتٍ شعورية وارادية، والمقصود بالتقسيم اعلاه تقسيم الموجودات الى حيوان وغيره، لا تقسيم الموجودات الى حي وجماد.

وبغية ان نتعرف على مفهوم الادراكات الاعتبارية ينبغي ان نلقي نظرة اجمالية على الحاجات الطبيعية والعمليات البدنية للكائن الحي (الحيوان)، ونلقي نظرة اخرى لدراسة الجهاز الفكري للكائن الحي خصوصاً الانسان؛ اذ ان الادراكات الاعتبارية ـ كما اشرنا ـ نتيجة العلاقة بين الحاجات الحياتية وبين الجهاز الشعوري للكائن الحي. والمقدمة التي طرحت في المتن اعلاه جاءت تمهيداً لهذا الموضوع.

وحدة واحدة، مجهزة بعدة ادوات وقوى مختلفة، وهذه الوحدة الواحدة، تمارس نشاطها بفعالياتها الذاتية، وتوجد تدريجياً افعالاً وآثاراً وحوادثاً، وتحفظ وجودها او بقاء وجودها. فهي تجذب الماء والغذاء من الارض بواسطة جذورها، وتتنفس بواسطة غصونها وجذعها واوراقها، وتوزع الغذاء على كل اجزائها بواسطة خلاياها الداخلية، فتتغذى وتنمو، وتقذف بفضلاتها خارجاً، وتستريح في العام بعض الوقت لتستعيد طاقاتها، ثم تعود لتنمو، وتخضر، وتفتح ازهارها وتعطي ثمارها، ثم تستريح بعد ذلك وتعيد الكرة، وهكذا.

المحصلة ان كل هذه الحوادث (الصفات والافعال) تشكل مع محورها المركزي (وحدة الشجرة) عالماً صغيراً، تترابط اجزاؤه جميعاً بعضها ببعض، وتؤسس منظومة واحدة، محورها المركزي وحدة تدعى جوهر الشجرة، وفي حدود فعالية هذه الوحدة هناك موجودات اخرى بمثابة التابع لهذه الوحدة المركزية، تلتف حولها وهي تبع لها. تظهر فعالية هذه الوحدة زمناً ما، ثم تضمحل وباضمحلالها يسقط كل هذا العالم الصغير ويموت.

اذن فالشجرة موجود طبيعي له سلسلة خواص، وله آثار طبيعية تتحقق بشكل ضروري وحتمي في ظل اوضاع معينة (نريد بالوضع الهيئة التركيبية، حيث تجتمع ظروف زمانية ومكانية مع المادة فتخلق فعلها وانفعالها).

واذا انتقلنا الآن من الكائن غير الحي الى الكائن الحي، واخذنا الانسان مثلاً ودرسناه سوف نجد له نفس البنية الوجودية، والفرد الانساني له عين الوضع الذاتي لموجود طبيعي كالشجرة، وكل انسان مهما كان واينما كان ومتى كان ـ الاعم من الملك والصعلوك والرجل والمرأة والعاقل والمجنون والريفي والمدني والعالم والجاهل ـ وحدة من الوحدات الطبيعية، التي تمارس في حدود دائرة وجودها مجموعة اعمال طبيعية بحسب التكوين «جبراً»، كالتغذية والنمو وانجاب المثل، وتستمر في حياتها زماناً ما ثم ترحل، وترحل معها آثارها ايضاً. هذه زاوية من زوايا وجود[٩] كائن حي كالانسان، ولنأتي الآن الى قراءة زاوية اخرى:

٩ـ يُلاحظ في البنية الوجودية للانسان وكل حيوان قسمان: جهاز الطبيعة، وجهاز النفس.

للحيوان اجهزة طبيعية بدنية، كاجهزة التنفس والتغذية والانجاب وغيرها، وكل واحد من هذه الاجهزة يؤدي وظائفه الخاصة في وجود الكائن الحي بشكلٍ مدهش، تناول علم الفسلجة والتشريح دراسته وطرحه، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فهو مجهز بجهاز الشعور والفكر والميل واللذة والارادة والتمني، ويمارس هذا الجهاز فعاليته بشكلٍ خاص، وتجدها مشروحة في دراسات علم النفس.

تشارك النباتات الحيوانات تقريباً من القسم الاول، اي ان للنباتات ايضاً اجهزة طبيعية كجهاز التنفس والتغذية والانجاب، وتمارس هذه الاجهزة

نرقب احياناً ميدان حياتنا بامتداداته الزمنية، لندرسه من زاوية فعاليتها لبقاء الفرد او النوع، وتستهدف الحصول على ذات الاهداف التي تستهدف الاجهزة الحيوانية الطبيعية الحصول عليها، انما يفترقان في ان الاجهزة النباتية اقل تعقيداً وسعةً من الاجهزة الحيوانية الكثيرة والواسعة، مما تؤدي الى زيادة حاجات الحيوان، كما يفترقان في ان غذاء النبات يعتمد على المواد التي تقع في متناوله كالهواء والتراب والرطوبة، خلافاً للحيوان حيث يعتمد في غذاءه على المواد النباتية او الحيوانية مما يزيد في حاجات الحيوان الوجودية ويضطره الى الانتقال الى الامكنة البعيدة للحصول على الغذاء.

بحكم سعة بنية الحيوان الوجودية وزيادة حاجاته، وبحكم كون حاجاته ليست في متناول اليد، بحكم ذلك يضطر الحيوان لاجل توفير القسم الاكبر من حاجاته الى الحركة والسعي لتهيئة المواد التي يحتاجها ليفيد منها.

حركة الحيوان وسعيه للحصول على حاجاته الحياتيه واعداد المواد التي تتطلبها تتم بفعل توجيه القسم الآخر من بنيته الوجودية، يعني جهاز الشعور والفكر والميل واللذة والارادة. من هنا تتطلب الطبيعة الحيوانية بغية الوصول لاهدافها وغاياتها الكمالية توسط الشعور والادراك والميل واللذة والتمني، خلافاً للطبيعة النباتية حيث تطوي النباتات بحكم بنائها الخاص طريق نموها وتكاملها دون توسط هذه الامور.

ونحن في هذه المقالة لا نريد شرح البنية الطبيعية للحيوانات واسلوب

اخرى وعن طريق آخر فنلاحظ اننا حينما كنا اطفالاً رُضعاً لم يكن امام

فعالية اعضاء وجسم الحيوان، فنوضح للقارئ المحترم فصلاً من علم التشريح او البيولوجيا، كما لا نريد الولوج في موضوعات علم النفس فنتحدث عن الغرائز والميول والشعور والادراك الحيواني، والانساني بوجه خاص. على ان هذين الموضوعين في غاية الحلاوة والجذابية والافادة، وقد قدّم علماء النفس والحيوان دراسات مثمرة ومفيدة جداً في كلا الحقلين، خصوصاً في الحقبة الاخيرة، حيث حصلت تطورات هائلة وهامة في كلا الحقلين، وقد وضع العلماء نتائج جهودهم بين يدي عشاق العلم والمعرفة. كما لا نريد هنا ان نرد البحث الفلسفي في: هل الظواهر النفسية الحيوانية ذات زاوية مادية، وانها ناتج بعض الخواص المادية للجسم الحيواني، ام ان لها وجوداً مستقلاً، وبلغة الفلسفة الحديثة: هل الروح هي الاساس، ام المادة، ام كلاهما، ام لا احد منهما؟ كل ذلك لا علاقة له بموضوع هذه المقالة.

انما الذي يرتبط بموضوع هذه المقالة هو كيفية وقوع الادراك الحيواني واسطة بين الطبيعة الحيوانية وغايات واهداف الحيوان، على ان المعني هنا ليس كل اشكال الادراك، بل ما يسمى منها بـ «الادراكات الاعتبارية»، واذا تناولنا شكلاً آخر من الادراك فانما نتناوله على سبيل التمهيد والمقدمة. وهنا لابد من التذكير بما يلي:

أ ـ ان قانون السعي من اجل البقاء ـ كما ذكّرنا بذلك في مقدمة المقالة ـ قانون شامل لكل الكائنات الحية، وقد قلنا ان الكائن الحي في حال سعي دائم نحو جلب النفع والهروب من الضرر. على ان هذا السعي الدائم لا

احاسيسنا اللطيفة والمستجدة سوى عطف وحنان الام، ولم يكن لدينا

يختص بالحيوان وتشاركه النباتات بل الجمادات ايضاً في حالة فعالية دائمة «فليس هناك قطرة او ذرة عاطلة»، ويمكن القول ان الوجود يعادل الفعالية، وليس هناك موجود غير فعال، إلّا ان ما يختص به الحيوان هو لون خاص من السعي والفعالية، وهي ما تُدعى بالسعي من اجل الحياة او السعي من اجل البقاء، يعني ان سعي الحيوان يتجه باتجاه واحد ومسيرة معينة وهي حياته وبقاؤه، وبعبارة اخرى ان الحيوان يسعى بشكل دائم من اجل (ذاته)، وتتمحور كل جهوده حول نقطة مركزية وهي حياته وبقاؤه، ومن هنا ياتي قانون «التنازع من اجل البقاء» في عالم الحيوانات. وسنتحدث قريباً بشكل مفصل حول هذا الموضوع حين نتناول الحديث عن قانون «الاستخدام».

ب ـ اشرنا آنفاً الى ان الحيوان ـ بحكم بنيته الجسدية الخاصة وبحكم اجهزته الطبيعية ـ يحتاج الى توسط الفكر والارادة والميل واللذة لسد بعض حاجاته الطبيعية، خلافاً للنبات حيث لا يحتاج الى هذه الواسطة بحكم بنائه الخاص. وهنا نضيف ان القراءة الدقيقة لاوضاع الحيوانات توضح لنا ان الحيوان مزود بغرائز وميول يقابل كل واحد منها احدى الحاجات الطبيعية التي تتطلب توسط جهاز الفكر والشعور، وهذه الغرائز تهدي الحيوان باتجاه سد حاجته الطبيعية، مثلاً يحتاج الحيوان بغية ان ينمو الى المواد الغذائية التي يجب ان يوفرها، ومقابل هذه الحاجة الطبيعية هناك ميل للغذاء وشعور باللذة جراء تناوله مغروسان في الجهاز النفسي للحيوان، وهذا الميل هو الذي يخلق إثارةً ممزوجة بلذة داخل الحيوان، فيتحرك الحيوان نحو الغذاء

سوى الدلال والاستعانة بالام ومص ثديها وشرب حليبها، ولا نفكر إلاّ لارضاء هذا الميل، ويودع الغذاء في جهاز الهضم. كما ان هناك جهازاً طبيعياً آخر لدى الحيوان هو جهاز التناسل الذي يضمن بقاء النوع الحيواني، ومقابل هذا الجهاز الطبيعي هناك غريزة وميل خاص في الجهاز النفسي الحيواني تدعى الغريزة الجنسية والميل الجنسي، وهذا الميل يخلق لدى الحيوان اِثارةً ـ عندما تستعد الاجهزة الطبيعية لاداء وظيفتها في بقاء النوع ـ فيتحرك نحو ممارسة العمل الذي يُرضي به ذلك الميل ويطمّن به تلك الاثارة.

يتلخص ان هناك بموازاة حاجات الحيوان الطبيعية مجموعة ميول وغرائز خاصة في وجود الحيوان، تُنبأ عن وجود تلك الحاجات وتدفع الحيوان نحو الحركة باتجاه اشباعها. على اننا لا نريد ان ندّعي ان كل ميل حيواني ـ وخصوصاً الانسانية منها ـ يقابل احدى الحاجات الطبيعية؛ اذ هناك ميول انسانية لا يمكن ان نجد لها اساساً طبيعياً (مادياً)، بل تعبر عن حاجات وجودية اخرى لدى الانسان مضافاً الى حاجاته الطبيعية.

ونحن هنا لسنا بصدد تحديد الاصيل والفرع من بين الميول الحيوانية الكثيرة او تحديد اساس الميول الحيوانية والانسانية بوجه خاص. على اننا قد نتطرق في بعض فقرات هذه المقالة الى البحث حول هاتين المسألتين الفلسفيتين والنفسيتين. اجل فالذي ندّعيه هنا ان بازاء كل حاجة طبيعية حيوانية يتطلب اشباعها حركة ونشاطاً حيوانياً هناك غريزة تدفع الحيوان باتجاه تحقيق ذلك الاشباع.

بالنوم واللذة عن طريق الفم والعين والاذن. ثم بعد حين من الزمن نتجه

جـ - رغم ارتباط كل جهاز طبيعي من اجهزة الحيوان بالميل والغريزة والفكر الخاص به، ورغم تحقيقهما لهدفٍ مشترك، ورغم كون اجهزة الحيوان المختلفة بمثابة جهاز واحد مخلوق لتحقيق هدفٍ واحد، فان الملفت للنظر هو ان طراز فعالية هذين القسمين (القسم الطبيعي والقسم النفسي) تبدو وكأن هذين القسمين جزءان منفصلان عن بعضهما، وان كل جزء منهما يعمل بنفسه ولاجل هدف مستقل به، لكن محصلة نشاط كل واحد من هذين القسمين تتم لصالح الآخر بحسب الصدفة.

اغمض النظر عن الانسان العالِم، وادرس الطفل او الحيوان او الانسان الساذج، فتلاحظ ان الطفل او الحيوان او الانسان الساذج يحتاج بجهازه الهضمي الى الغذاء، ودون ان يعي طبيعة هذه الحاجة وان الجسم بحاجة الى تعويض ما يستهلك، ودون ان يعرف فائدة الغذاء، ودون ان يعلم بوجود المعدة والجهاز الهضمي، ودون ان يلتفت الى حياته وبقاءه، دون كل ذلك وبحاسة الجوع فقط يميل الى اشباع هذه الحاجة وينشط جهازه النفسي، ويقرر «وجوب الشبع» ثم تحصل لديه ارادة الشبع، وتظهر على جسده الحركات التي تعبر عن هذا الميل وهذا التفكير. كذلك الحال حينما يستعد الجسم لانجاز الاعمال التناسلية، فالحيوان - دون وعيه لحاجة الجسم الطبيعية، ودون ادراك النتيجة الطبيعية لعمله (بقاء النوع) - يلمس فقط احساساً خاصاً في داخله فيثير فيه التفكير لارضاء ميله النفسي، ومن ثم ينتهي الى ممارسة الاعمال الخاصة. نعم للحيوان في افعاله الارادية غاية

صوب ادوات اللعب والخيال ونقضي نهارنا وليلنا مهتمين مفكرين وهدف، لكن الهدف الذي ينعكس في الشعور الحيواني ليس هو الغاية الطبيعية للافعال بل هو كسب اللذة وارضاء الميل.

ان الحيوان بل الانسان يمتثل في افعاله القصدية والارادية عواطفه واحساساته الداخلية، والاعمال التي يمارسها في الطبيعة ولاجل بلوغ الطبيعة هدفها يمارسها امتثالاً لميوله الداخلية ولاجل الوصول الى لذاته النفسية، وعلى هذا الاساس قال بعض الفلاسفة نظير شوبنهاور: «الطبيعة تغوي الانسان، ولاجل ان تصل الى هدفها تسره بلذات مغرية، مثلاً، لاجل ان يحفظ النوع وتدوم عملية التناسل ليس هناك طريق افضل من اغواء الانسان بالفرح باللذات الكاذبة والمغرية التي يتمتع بها جراء مقاربة الرجل للمرأة، وتحميله آلاف المتاعب والصعاب اثر ذلك». لكن الحقيقة هي ان وجود هذه الميول واللذات لا يمكن تفسيره على اساس الصدفة او الفرض والتحميل والاغواء، بل وجودها لازم ذاتي لقوى الحيوان التكوينية الفعالة، ولا يمكن ان يكون غير ذلك. ونحن سوف نوضح الاساس العلمي لهذا الموضوع في الهوامش اللاحقة، والامر الذي يقوم على اساس علمي وعلّي لا يصح حمله على اساس الصدفة او الاغواء.

يتلخص ان هناك انسجاماً بين حاجات الحيوان الطبيعية وبين الميول والغرائز والافكار الناشئة على اساس الميول والتي تفضي الى فعل الحيوان الارادي. وفي الوقت ذاته ليس هناك في جهاز الحيوان الفكري والشعوري والارادي اتجاهٌ للغاية والهدف الذي تسعى اليه الطبيعة التكوينية للحيوان.

بذلك. ثم تبرز في افق وجودنا بعد حين من الزمن مشاعر الحب

الهدف الوحيد الذي ينعكس في الشعور ويدفع الحيوان باتجاه الفعالية والحركة هو اشباع الميول والوصول الى اللذة. والحيوان بل الانسان ـ بدون ان يعي حاجاته الطبيعية وغاية فعالياته الطبيعية التي تخدمها الاجهزة النفسية، او بدون اخذها بنظر الاعتبار ـ يمارس نشاطاته الارادية، فيخضع لميوله الذاتيه ويستهدف اللذات الحاصلة من الافعال فحسب. وتاسر الانسان احياناً الميول والاحاسيس، ويغرق في عالم الأماني والآمال، بحيث يغفل بشكل تام عن وجوده وطبيعته الواقعية، نعم يمكن ذلك، كما اشار في المتن «من الممكن ان يقضي فرد من بني البشر عمراً كاملاً، وهو غارق في افكار متنوعة، دون ان تخطر بباله ولو لحظةً واحدة النظرة الاولى (لفعاليات وجوده الطبيعية)»

د ـ قلنا ان الهدف الذي يسعى اليه الحيوان شعورياً وارادياً يختلف عن الهدف، الذي تهرع اليه طبيعة الحيوان. ولكن هناك انسجاماً كاملاً بين هذين الجهازين «الطبيعة والنفس». ومحطات اشباع ميول الحيوان تساعد الطبيعة عادةً لبلوغ هدفها، والعكس كذلك فما يساعد الطبيعة على بلوغ هدفها يشبع ميول الحيوان ايضاً.

علينا الآن ان نتعرف على: ايّ القسمين تابع وايهما مستقل ومتبوع؟

فهل وجود هذه الميول والغرائز والافكار استهدف اساساً توصيل الطبيعة الى هدفها، ام ان جهاز الطبيعة جاء لاشباع ميول خاصة لدى الحيوان، فاوجد هذه الافكار والآمال والاماني؟ وكما جاء في المتن «من

والعشق، فتستقطب جزءاً كبيراً من مساحة تفكيرنا، وتستهلك جميع
يتمتع بالاصالة والوجود الحقيقي، هل هو الطبيعة والتكوين، ام الفكر والخيال؟ وايهما المستقل وايهما التابع؟».

ان دراسة حياة الحيوانات ـ خصوصاً مع الالتفات الى «قانون التكيّف مع الحاجات»، الذي اشرنا اليه في مقدمة هذه المقالة ـ توضح بجلاء ان نفسيات الحيوان، اي الميول والاحساسات والافكار الناشئة منها، والتي أطلق عليها في هذه المقالة الافكار الاعتبارية، هي تابع وطفيلي، وهي بمثابة الوسائل، التي تصنعها الطبيعة لاجل الوصول الى هدفها.

وحينما نطالع بشكل ادق سوف نجد ان لدى الحيوان قوةً تهيء اسباب «البقاء»، وتسوقه صوب الكمال الفردي او النوعي. وان كل وحدة من الاجهزة البدنية، التي نطلق عليها الاعضاء والجوارح، وكل وحدة روحية من الميول والغرائز والافكار الناشئة منها، ادوات يستخدمها الحيوان وفق متطلبات المحيط والظروف والاحوال، فيفيد منها. وان تحولات المحيط وتبدل حاجات الحيوان تفضي بحكم قانون التكيف مع المحيط الى تغييرٍ في وضع الجهاز البدني والجهاز الروحي. على انه لا يمكن ـ كما تقدم في مقدمة هذه المقالة ـ من زاوية نظر علم الاحياء التجريبي تحديد العامل الاساسي لهذا التكيّف، وقد طرح كل فريق نظرية حسب اتجاهه الفلسفي، كما لا يمكن تحديد مدى هذه التكيّفات بشكل دقيق، اي لا يمكن القول ان الحيوان تحت تاثير تلك العوامل الخفية يمكنه في حدود معينه ان يحوّر في اجهزته البدنية والروحية، لكي يتكيّف مع الحاجات.

اوقاتنا في الحب والميل الجنسي وميدان الزواج بزواياه المختلفة (النظرة،

ولكن من الثابت بعامة ان تغيير المحيط والحاجات يؤثر على وضع الاجهزة البدنية واعضاء وجوارح الكائن الحي، ويؤثر ايضاً على وضعه الروحي والنفسي. فقد اثبتت الدراسات الاجتماعية في حقل الانماط النفسية والعقائدية للشعوب المختلفة ان طراز افكار وميول واحساسات كل شعب يتناسب دائماً مع محيطهم الجغرافي، فالشعوب التي تعيش في المناطق الحارة كما تختلف من الزاوية الشكلية مع شعوب المناطق الاخرى تختلف ايضاً معهم في الميول والاحساسات والفكر والعقائد؛ ومن هنا تلاحظ ان كثيراً من الاشياء التي تعدها تلك الشعوب جميلة وحسنة، وفق الحاجات الموضوعية المحيطية، وتحت تأثير عامل التكيّف تعدها سائر الشعوب الاخرى قبيحة وغير مرغوبة. وعلى هذا الاساس يختلف طراز فكر الشعوب والجماعات المختلفة، ولكل امة لون من الاحكام.

وعلى القارئ المحترم ان لا ينسى ان اختلاف طراز ذهن الشعوب والامم يتركز في الافكار الاعتبارية، لا الحقائق. فالعقل والمعقولات النظرية ـ كما قلنا في مقدمة المقالة ـ على حد سواء لدى جميع الافراد وفي جميع الظروف. ومن هنا لا نريد ادعاء ان شعوب المناطق يختلف طراز فكرها في الرياضيات والمنطق مثلاً مع سائر الشعوب الاخرى. بل هناك مجموعة افكار ـ كما سيأتي ـ بين الافكار الاعتبارية لا تخضع للتغيير والتبديل. وسيأتي في متن المقالة التمييز بين هذين القسمين.

والعلاقة، والوله، والربح والخسارة في ظل الوفاء والخيانة، والوصل والقطيعة). ثم بعد ذلك نصبح رجالاً، فاذا كان واحدنا رجل سياسة فسوف يحمل قاموس السياسة بيده، ويرقب تحولات السياسة العالمية، وليس لديه من اهتمام فكري سوى الانتصار في معركة السياسة، واذا كان تاجراً فسوف يشغل فكره كل يوم بالبيع والشراء وزيادة الثروة وتراكمها، واذا كان فلاحاً او طالب علم او... فسوف يشغل فكره بالاحساسات والافكار الخاصة باهتمامه، ليصل بمسيرة حياته الى النهاية.

من الممكن واقعاً ان يقضي فرد من بني البشر عمراً كاملاً، وهو غارق في افكارٍ متنوعة، دون ان تخطر بباله ولو لحظةً واحدة النظرة الاولى التي اشرنا اليها، ولو قدر له ان يفكر احياناً وفق السياق الطبيعي والتكويني لوجوده فهو تفكير محدود جداً، واذا قيس على ركام عالم الفكر الخيالي الذي يغرق فيه فسوف تكون النسبة قريبة الى الصفر.

ولكن هل تؤدي اقامة الانسان في وادي الاحساسات والافكار وغوصه في بحر الوهم والخيال الى تعطيل جهاز الطبيعة والتكوين، وعرقلة مسير بنية الطبيعة والتكوين، او الحيلولة بينها وبين نشاطها الجبري؟ الجواب كما هو واضح سلبي.

عندئذ نتساءل: مَنْ يتمتع بالاصالة والوجود الحقيقي، هل هو الطبيعة والتكوين ام الفكر والخيال؟ وايهما المستقل، وايهما التابع؟ هل

الطبيعة تتوقف عن النشاط بمجيء الموت، فتطوي فراش الفكر والآمال الانسانية، ام الانسان يختم مسيرة الطبيعة بواسطة اختتام الفكر والخيال، ويختار مسكنه في مثواه الابدي؟

الجواب الذي يقدمه البحث العلمي، بل المعلومات الابتدائية هو: ان جهاز الطبيعة والتكوين اساس يتبعه جهاز الفكر والخيال.

وعلى الرغم من ذلك لا يمكن النظر الى جهاز الفكر وهو مقطوع التأثير على جهاز الطبيعةوالتكوين؛ لان الافعال الارادية تصاحب فكراً خاصاً، وبتغيير ونسخ هذا الفكر، يتغير الفعل وينسخ ايضاً. واوضح الاختبارات في حياة الانسان تشكل شاهداً على ذلك. ان الطبيعة تتعطل وتمحي بتعطل وعدم فعاليتها؛ اذن فالطبيعة الانسانية هي التي تخلق هذه الافكار للتوفر على خواصها وآثارها، ولاجل ان تصل الى هدفها الطبيعي والتكويني.

نستنتج من هذا البيان:

هناك مجموعة من الادراكات والافكار تتوسط بين الطبيعة الانسانية، وبين خواصها وآثارها الطبيعية والتكوينية. تصنع الطبيعة هذه الافكار اولاً، لتُظهر بواسطتها خواصها وآثارها.

علينا الآن ان نرى ما هي طبيعة هذه الادراكات والافكار الوسيطة، وما هي ميزتها عن الافكار الاخرى؟ وما هي علاقة هذه الافكار مع

الطبيعة؟ وما هي طبيعة ارتباط هذه الافكار مع آثار الطبيعة؟

لا شك ان كل ظاهرة من ظواهر العالم تمارس نشاطات في دائرة وجودها، وتتخذ اهدافاً لهذه النشاطات، التي توفرت تكوينياً بالقوى والوسائل على تحققها. مثلاً الاحياء التي تبيض لا تفكر اطلاقاً بالانجاب والارضاع. واذا شاهدت حيواناً مولداً، لا تلتذ بتصوره. ولا تتصور سوى ما تقتضيه اجهزتها. ولا يمكنها ان لا تتصور ما توفرت على وسائله تكوينياً، او تتصور ما يتنافى معه. مثلاً ليس امام الانسان حجة اقوى من الجهاز الهضمي والجنسي لتجويز الاكل والمقاربة الجنسية[١٠].

١٠ـ قلنا سابقاً ان بعض حاجات الحيوان والانسان الوجودية، التي يحصل اشباعها في النبات بشكلٍ اعتيادي وطبيعي، يجب ان يحصل اشباعها جراء توسط وتوجيه الميل واللذة والارادة والفكر. وهذه الامور في الحقيقة تمثل ادوات تستخدمها الطبيعة الحيوانية لطي مراحل، يجب ان تمر بها. ومن هنا يحتاج الحيوان الى مجموعة فعاليات ارادية، لكي يستطيع ان يحافظ على حياته وبقاءه.

كل فعل ارادي ـ بحكم ممارسته على اساس الفكر ـ لا يخفى على وعي الحيوان، اي ان الحيوان يعي الافعال، التي يمارسها على المستوى الظاهري في بدنه، بارادة وفكر. وحيث ان كل فعل ارادي يستهدف غاية ومقصوداً، يلزم ان يعي الحيوان غاية ونتيجة الافعال، التي يمارسها بارادة وفكر. بل يجب ان يعي الحيوان المادة التي يمارس نشاطه فيها، حيث ان الافعال التي

من هنا يصح الحدس اننا اذا افرضنا لاحد هذه الموجودات علماً بهذا

يمارسها بدفع الطبيعة تنصب على المادة الخارجية. بل ان بعض نشاطات الحيوان تبلغ من الدقة والتعقيد والصنعة ما يستدعي مهارة عملية يتوفر عليها الحيوان، مضافاً الى وعي هذه النشاطات المعقدة. نظير نشاطات الانسان الفنية والتقنية، ونظير النشاطات الغريزية المدهشة التي يمارسها الحيوان وعلى الخصوص الحشرات، التي تثير اعجاب ودهشة كل ناظر وقارئ يطالع ما سجله علماء الحيوان من ملاحظات بشأنها. اذن؛ فكل فعل ارادي يصدر عن الحيوان يتطلب افكاراً ومعارفاً، ولا اقل من معرفة ذات الفعل، والغاية التي يقصدها الحيوان من ذلك الفعل.

هناك الى جانب هذه الافكار، التي لا يتحقق اي فعل ارادي بدونها ـ كما قرر المتن ـ مجموعة افكار اعتبارية ايضاً. وهي واجبة الوجود مقدمةً لكل فعل ارادي؛ فكل فعل ارادي يصدره الانسان مسبوق بمجموعة افكار حقيقية ومجموعة افكار اعتبارية. ناتي الآن لنرى بنظرة اجمالية هذين اللونين من الافكار، التي يتوفر عليهما الحيوان مقدمة لا فعاله، فنقف عندهما، لنرى العوامل التي تؤثر على ظهور كل قسم من هذين القسمين، ونرى الاسلوب الذي يتم به ظهورهما.

نعطف اهتمامنا فعلاً على الافكار الحقيقية، كمعرفة الحيوان بافعاله وغاياتها، واحياناً بمعرفة المادة التي تتعلق افعاله بها، والاساليب الدقيقة التي تحصل وفقها افعاله. اما الافكار الاعتبارية فسوف تُبحث وفق الترتيب الذي جاء في هذه المقالة. وقبل الدخول الى تفاصيل البحث نذّكر بالمقدمة

النشــاط، وانه يمــارس النشـاط عـن ادراك وفكر؛ يلـزم ان يتـوفـر على

التالية:

يرى الانسان في تعـامله الاولي مع الطبيـعة ـ وقبل ان يطالع مـوجودات هذا العـالم وفق الاسلوب الفني ـ ان جميع اجزاء الطبيعة الحية وغير الحية ذات تأثير وفعل، بدءً من النار، التي تمس بدنه ـ والماء الـذي يشربه ـ والحجر الذي يحـمله من الارض ـ والشجـرة التي يفيـد من ثمرها وظلالـها ـ الى الحيوان الذي يفيد من ركوبه ولبنه ولحمه.

انتـهى الباحثـون ـ منذ القـدم حتى اليوم ـ في قـراءتهم الغنيـة والعلميـة لموجودات هذا العـالم وتأثيراتهـا ونشاطاتهـا الى تقسيم وتصنيـف كلي لهذه الموجـودات على النحو التـالي: الجـماد ـ النبـات ـ الحيـوان ـ الانسان. وقـد اتخذوا في هذا التقسيم والتـصنيف لون نشاط وآثار هذه الموجودات اسـاساً ومـقيـاسـاً، اي انهم وجـدوا اختلافـاً كليـاً بين لون فـعاليةالجـمـاد وفعـاليـة النبات، وبين فعاليتهـما وفعـالية الحيوان، وبين فعالية هذه الاصناف الثلاثة وفعالية الانسان.

درس العلمـاء الجمادات، فـوجدوا مـجمـوعة آثار وسـمات في البـسيط والمركب منها. لكنهم وجدوا في النباتات هذه الاثار والسـمات، مضافاً الى لونٍ آخـر من النشـاط، وهـو عـبـارة عـن التـغـذية وتحليل المواد، والنـمـو، والانتـاج؛ وكـأن هناك جـهـازاً اتومـاتـيكيـاً داخل هذه المـوجــودات، يرممهـا ويُصلحـهـا بشكل ذاتي، ومـن ثم تأخـذ هذه الموجـودات طريقـهـا صـوب الهـبـوط والانحطاط والتلف. ووجـدوا هذه السـمات المـوجـودة في النبـات

الصور الادراكية لافعاله، التي تقتضيها قواه الفعالة. وحيث ان افعاله موجودة في الصنف الآخر «الحيوان»، ووجدوا مضافاً الى ذلك ان هذا الصنف ذو شعور وادراك وميل ولذة، يمارس اعماله بدافع الميل وتوجيه الشعور والفكر، ويجد ان الانسان يمتاز فكرياً وشعورياً بميزة جوهرية على سائر الحيوانات.

من الواضح ان دراسات العلماء الاولية لهذه الاقسام الاربعة من الموجودات تختلف جوهرياً عما وصل اليه العلم المعاصر. فاذا قسنا المعلومات الاولية للدراسات القديمة بشان الطبيعة الجامدة والحية الى المعلومات التي انتهى اليها العلم المعاصر، نجد ان النسبة تكاد تكون معدومة. وعلى رغم ذلك يبقى التصنيف المتقدم للموجودات على اساس لون نشاطها مورد قبول جميع الباحثين، يتخذه الباحث المعاصر اساساً في تقسيم العلوم والمعرفة. على ان التصنيف والتقسيم المذكور لا يقرر شيئاً بشأن تحديد نقطة بدء الاختلافات بين الموجودات، وهل كان هذا الاختلاف قائماً منذ البدء، ام حصل لاحقاً؟ واذا كان كذلك فما هو النظام الذي تم حصوله في ضوءه؟ كما لا يقرر شيئاً بصدد تحديد اساس هذه الاختلافات، وهل المادة الميتة هي العامل الاساس لهذه الاختلافات، ام هناك امر آخر في البين؟ ان التصنيف المذكور ينوّع الموجودات في ضوء وضعها القائم على اساس لون فعالياتها فقط.

ان الفرق بين النشاطات الطبيعية للجمادات وبين النشاطات الحيوية للنباتات ليس معقداً، انما الذي يتطلب تأملاً وفحصاً هو طراز النشاط

تنصب على المادة؛ يلزم ان يتوفر على الصور العلمية للمواد التي تتعلق

الارادي للحيوان، حيث يستلزم مجموعة افكار وادراكات، يجب ان تأتي مقدمة لهذا النشاط. وها نحن نعكف على بيان هذا الموضوع:

بحكم ممارسة الحيوان لنشاطاتٍ على اساس الوعي والارادة، فمن المحتم ان يعي الفعل الصادر منه على اساس الارادة والفكر، كما يعي ارادته وفكره. ولكن يطرح هنا سؤال فلسفي هام: هل يتطابق وعي الحيوان بفعله مع وعيه بالاشياء الخارجية، ام انه يتم بشكلٍ آخر؟ واذا تطابق الوعيان فهل تصدر الحركة الارادية اولاً، بدون وعي الحيوان، ثم يعي الحيوان ذلك عن طريق احدى الحواس؟ لكن هذا الفرض خلاف الضرورة، خصوصاً وان الانسان شريك من هذه الزاوية، حيث يمكن لكل فرد ان يراجع ذاته. فنحن نعرف ـ عبر مراجعة ذواتنا ـ اننا نعي الفعل الارادي قبل وقوعه، او عند وقوعه، على الاقل. اذن؛ فمن المحتم ان لا يكون علم الحيوان بحركاته الارادية على غرار علمه بالاشياء الخارجية. وبلغة الفلسفة: ان العلم الحصولي ليس انفعالياً. بل هو لون آخر، اي انه على غرار العلم الحضوري. وهذا الموضوع يتفرع على اهم مسائل الفلسفة في باب العلم والمعلوم. ونكتفي هنا بهذه الاشارة.

ثم ان الحيوان على وعي بغاية فعله الارادي. فكل فعل يصدر وفق الفكر والارادة ينبع ـ رضينا ام ابينا ـ من احد الميول النفسية للحيوان.

تمثل الميول المنابع النفسية الاساسية للانفعالات والاشواق، التي تحصل لدى الحيوان، والتي تنتهي الى ممارسة الحركات الارادية. هناك ميول

بها افعاله، وان يتعرف على علاقته بهذه الصورة، والتجربة تؤيد هذا

مختلفة لدى الحيوان، وكل ميل يخلق انفعالاً خاصاً ازاء شيء خاص. فالميل الى الطعام يختلف عن الميل الجنسي، وكلٌ منهما يختلف عن الميل نحو الجاه والمركز. وبشأن الميول لدى الحيوان، ولدى الانسان خصوصاً، وتحديد الاصل من الفرع، هناك بحوث نفسية دقيقة، و نظريات في علم النفس. ولعلنا نرد هذا الميدان في اللاحق من البحوث.

على كل حال، فكل فعل يصدر من الحيوان على اساس الارادة والفكر ينبع حتماً من ميل محدد، والغاية الاساسية لدى الحيوان هي اشباع هذا الميل، فالطفل مثلاً يحتاج الى الطعام، فيجد في داخله لوناً من الاحساس الممزوج بالانفعال واللذة، نسميه «الجوع»، وهذا الانفعال ينبع من الميل الى الطعام. والجهد الذي يبذله الطفل للحصول على الغذاء يستهدف اشباع وارضاء هذا الميل. ونسمي هذا الارضاء «الشبع».

كل فعل يصدر عن الانسان انما يصدر عن ميل، والافعال التي تبدو انها صادرة خلاف ميله تصدر عن ميل خفي. فحينما يقوم الانسان بعمل اخلاقي حباً للنوع، ويحسب انه خلافاً لميله الذاتي «حب الذات»، فهو يصدر عن ميل خفي في وجوده، وهي الميل الى «حب النوع»، الذي سيطر على ميوله الاخرى، ودفعه الى اصدار ذلك الفعل. ولو لم يكن هذا الميل قائماً في وجوده فسوف يستحيل تحريك الارادة وصدور الفعل.

من هنا فكل فعل من الافعال الارادية يستهدف اشباع ميل، وله غاية يعيها الحيوان، ويطلبها لاشباع الميل. اذن! فالحيوان يعي غاية فعله، كما

الحـدس. فنحن نميـيـز اولاً المصب المادي لفـعلنا، ثـم نمارس الفـعل،
يعي فعله، وعلم الحيوان بالغاية النفسية لفعله ليس على غرار علمه بالاشياء الخارجية، اي انه ليس حصولياً انفعالياً، بل حضوري كسائر الامور النفسية، التي تقدمت في المقالة الخامسة.

هذا العلمان (ادراك الفعل وادراك غايته النفسيه) موجودان في كل فعل ارادي بالضرورة. وحيث يرتبط هذان العلمان بالاشياء الخارجة عن وجود الحيوان، فليست هناك مشكلة اساسية في تفسيرهما علمياً وفلسفياً.

ناتي الآن لنرى طبيعة علوم ووعي الحيوان بالامور الخارجة عن وجوده، وما هي الاداة التي يستخدمها في هذا الوعي؟ وهذا الصنف من العلوم لا يعاني اشكالاً، حينما يمكن تفسيره عن طريق الحس والتجربة، نظير وعي الانسان بالطبيعة وقوانينها، حيث لا يعي الانسان ابتداءً الطبيعة او قوانينها، بل جراء تعامله التدريجي يتعرف على الطبيعة الخارجية، ويتوفر على قوانينها، ويفيد منها عملياً.

إنّما تُثارُ المشكلة في مجموعة الحركات والأعمال، التي تصدر عن الحيوانات، والتي يُطلق عليها مصطلح «الحركات الغريزية»، نظير النشاطات المدهشة التي يمارسها النّمل والنّحل كبناء بيوتها وتربية اطفالها. ونظير الهجرات الصيفية والشتوية التي تقوم بها الطيور، وآلاف الأمثلة الأخرى المحرّرة في دراسات علم الحيوان. لقد حرّر العلماء في القرون الأخيرة دراساتٍ مهمّة في مجال غرائز الحيوانات، وكشفوا العجيب من عالم حياة الحيوان.

ونتصرف بالمادة بنحو من الانحاء (رغم ان هذا البيان لايزال غير ناضج،

انّ الحركات الغريزية لا تختصّ بصنفٍ محدّد من الحيوانات. فبدءاً من الحشرات، بل من الخلايا الحيوانية المفردة وانتهاءاً بالحيوانات الفقرية والثديّية والانسان، يتوفر الجميع بمستويات مختلفة على الحركات الغريزية، ولعل الانسان هو الاقل توفراً على الحركات الغريزية من بين هذه الكائنات.

ان النشاطات الدقيقة، التي يمارسها الحيوان لصالحه أو لصالح نوعه تتطلّب زماناً طويلاً لكي يتعلّمها الانسان، اذا أراد اَنْ يحقّقها. ناتي الآن لنرى: هل يعي الحيوان واقعاً كلّ هذه الدقّة التي توجد في ممارساتهِ الغريزية، ويعي الآثار والنتائج المترتبة طبيعياً على هذه الممارسات، أم لا؟ وإذا كان واعياً بذلك فمن أين ياتي هذا الوعي؟ واذا كان غير واعٍ فكيف أمكنه لا شعورياً تنظيم هذه النشاطات بالشكل الدقيق، واَن تتوفر هذه النشاطات على النتائج المفيدة للفرد او النوع؟ وبصدد الاجابة على هذه الاستفهامات هناك نظريات متعدّدة:

النظرية الاولى: اَنّ الحيوان لا يعي نتائج افعاله، ولا يتوفر في بنيته الوجودية على أي جهازٍ، يقتضي صدور حركاتٍ محدّدةٍ تتضمن نتائج محدّدة. بل تقع الحركات الغريزية بالشكل المتقدّم صدفة واتفاقاً.

من الواضح انّ هذه النظرية لا تتمتع بأي قيمةٍ علمية، ولا يمكن ان نُفسّر الحركات المُنظّمة التي تصدر عن الحيوان وفق نظامٍ مُحدّد على اَساس الصدفة والاتّفاق.

النظرية الثانية: لا يعرف الحيوان عن افعاله وحركاته ونتائجها اي

ولم نتعمق في فهمه كما يستحق ويتطلب، حيث ينبغي ايضاحه في

شيء؛ لان الحياة وما يترتب عليها من وعيٍ وإدراك ولذةٍ وإرادة أمور يختصّ بها الانسان. لكن هناك جهازاً يتوفّر عليه الحيوان يفضي الى صدور حركات ذات فائدةٍ له. اِنّ بنية الحيوان تشبه تماماً الماكنة، لكن هذه الماكنة صُنعت بالشكل الذي يتخيّل الانسان أنها تُصدر آثارها ونتائجها عن شعورٍ وإدراك. فقد صُنِعت بالشكل الذي تبتعد فيه عمّا يتلفها (كما هو الحال في فرار الخِراف من الذئب)، وتقترب ممّا يوفّر لها طاقتها وادامة حركتها (نظير إقتراب الخِراف من الماء والعلف). فيحسب الانسان في الحالة الأولى انّ الدافع لحركة الحيوان هو الخوف، ويحسب اَن الشوق في الحالة الثانية هو الدافع الى الحيوان. بينا ليس للحيوان خوفٌ وشوقٌ ولذّةٌ والَم. تُنْسَبُ هذه النظرية الى ديكارت واتباعه. ويُنقل اَنّ تلامذة ديكارت كانوا يؤذون كلباً في يومٍ من الأيام، فيعوي هذا الحيوان، فيتعجّب هؤلاء ويقولون انّ الحَيوان يعوي بالشّكل الّذي يتخيل الانسان انّه يحسّ بالألم! على اساس هذه النظرية تضحي الحركات الغريزية حركاتٍ غير اِرادية، وتُصبح علة الحركات الغريزية التي تفضي الى نتائج معينة هي البنية الميكانيكية الخاصة لوجودها.

وهذه النظرية ضعيفة جداً، ولاَ تستدعي نقداً ومناقشة. وليس لها اليوم اَيُ نصير.

النظرية الثالثة: الحركات الغريزية نشاطات ذاتية بالفعل، إلاّ اَنّها نشاطات واعية وشعورية في الأجيال السابقة؛ وجرّاء تكرار هذه النشاطات اضحت «عادةً» لدى الحيوانات، فانتقلت الى الابناء بحكم قانون الوراثة،

محله، ولكن نكتفي بهذا البيان الابتدائي ريثما يتسنى لنا تعميقه).

وأمست غريزة من الغرائز. وتُنسب هذه النظرية الى «لامارك».

وقد وجّهوا الى هذه النظرية مجموعة انتقادات:

أ ـ تستلزم هذه الفرضية اَنْ تكون حركات الاجيال السابقة منطلقة من وعيٍ وفكر، وبهذا تعود المشكلة جذعا، حيث يُطرح الاستفهام التالي: من اَين كسبت هذا الوعي؟ ومن الواضح انّنا لا يمكننا ان نقول اَنّها اكتسبت هذا الوعي تدريجياً وجرّاء التجربة؛ لان كثيراً من النشاطات الغريزية يحتاجها الطفل في بداية تولّده، وهذا لا ينسجم مع الفرض المتقدم.

ب ـ اِنّ الحركات التي يمكن ان تُفسّر ـ وفق الفرض المتقدم ـ على اساس العادة تستلزم التكرار والاطّراد المستمر؛ بينا نجد ان بعض الحركات الغريزية لا تحدث اكثر من مراتٍ معدودةٍ على طول عمر الحيوان. ثم اذا كانت العادة مبدءاً للغريزة يلزم اَن تتناسب الغريزة مع عمر الحيوان فكلما كان اطول عمراً كانت غريزته اكمل؛ بينا نجد ان الامر على العكس من ذلك، وان الحيوانات الاكمل غريزةً يقصر عمرها كثيراً في اغلب الاحيان.

جـ ـ تقوم هذه النظرية على نظرية اشمل، وهي النظرية التي طرحها «لامارك» و «دارون» بشأن انتقال الصفات الاكتسابية من الاسلاف الى الاعقاب، وقد اثبتت الدراسات الجديدة في علم الوراثة بطلان هذه النظرية.

د ـ اننا نشاهد في مثال الانسان انّ الحركات العقلانية والادراكية لا تنتقل الى الابناء بصورة غريزية، ولو كانت هذه النظرية صحيحة يلزم ان

على اي حال فقوانا الفعالة تخلق فينا احساسات داخلية، فنحب

تنتقل النشاطات العقلانية الانسانية الى الابناء بشكلٍ غريزي، وان يكون اطفال الانسان اكمل الحيوانات من الناحية الغريزية، بينا الامر على العكس من ذلك، وانّ الانسان اقلّ الحيوانات افادة من الغريزة.

النظرية الرابعة: الحركات الغريزية نشاطات ذاتية، ولا دور للارادة والفكر في حصولها، نظير الاعمال الانعكاسية التي تصدر عن الكائن الحي، كحركات جهاز الهضم حين الاكل، وكافراز الغدد اللعابية حينما تقع مادة حامظية في الفم، وغير ذلك. انّما يكمن الفرق بينهما في اَنّ مجموعة الاعمال الانعكاسية نشاطات بسيطة وساذجة، لكنّ الحركات الغريزية مركبة ومعقدة. فكل حركات الحيوان الغريزية حركات انعكاسية في الاجيال الماضية، ثمّ جرّاء تكامل الحيوانات تدريجياً، وانبثاق الانواع وتميزها بعضها عن بعض، تكاملت هذه الحركات، التي تحوّلت الى عادة، مع سائر اجزاء الحيوان الوجودية. ثم انتقلت الى الابناء بحكم قانون الوراثة. وتُنسب هذه النظرية الى «دارون».

وهذه النظرية مرفوضة لعدةِ ادلّة:

أ ـ ما تقدّم قوله من اَنّ علم الوراثة لا يوافق على انتقال الصفات الاكتسابية.

ب ـ انّ الحركات الانعكاسية تمثل ردّ فعل الجسم الحيواني مقابل المؤثرات الخارجية، بينا تنبع الحركات الغريزية من العوامل الداخلية للحيوان. على انّ العوامل الخارجية تؤثر في بدن الحيوان وتدفعه نحو الغذاء

افعال هذه القوى ونطلبها، ونكره الاحداث التي لا تنسجم مع طبيعة

او بناء المأوى او التقارب الجنسي.

جـ - كيف يمكن الموافقة على انّ الحركات الغريزية المدهشة لدى الحيوانات، او حركات اطفال الانسان في بدء ولادتهم حركاتٌ انعكاسية وخالية من الشعور والقصد والارادة.

وقد انصرف «دارون» عن نظريته في باب الغرائز الحيوانية، جرّاء النقود التي وُجّهت اليها، ومال الى نظرية «لامارك» المتقدمة.

لكن الدكتور اراني اختار نظرية «لامارك» في النهاية لاجل تفسير الحركات الغريزية، وقال في «علم النفس الفسلجي» الصفحة ١٨٢ ما يلي:

«يبدأ سلوك الكائن الحي بالحركات اللاارادية اي الحركات الانعكاسية، ثم تظهر الحركات الارادية بعد الحركات الانعكاسية، لكن بين هذين اللونين من الحركة لون آخر من السلوك، اكمل من الحركات الانعكاسية واكثر دواماً؛ لكنه بحكم كونه جامداً، ولا يؤثر فيه الكائن الحي ارادياً، فهو أقلّ كمالاً من الحركات الارادية. وهذا اللون من السلوك يسمّى حركة غريزية أو بتعبير ساذج غريزة، نظير تحليق الفراشة حول الشمعة، وبناء الطير لعشّه، وغير ذلك. فانجذاب الفراشة نحو الشمع غريزيٌ ... ولا علاقة للغريزة بالذكاء، بل هي امرٌ جِبِليّ. مثلاً، لو وضعنا قطعة طعامٍ مثلثة الشكل على فوهة مخبأ النمل نلاحظ ان الحيوان مع ضعف ادراكه يهرع جاداً لكي ياخذ بالقطعة من راس مثلثها، وينقلها الى داخل عَشّه. واذا استخدمنا

قوانا، ولا نريدها، او نطلب اضدادها ونحبها.

الآلَة في تفريخ الدجاج نلاحظ ان الفروجة بمجرّد خروجها من قشرة البيضة تهرع لجمع الحب وتقوم بحركات أخرى، فمعرفة راس المثلث، أو كون الحَبّ غذاءاً، أمورٌ لم يتعلّمها الحيوان، بل هي سمات مستقرّة في مجموعته العصبية بالوراثة.».

والاجابة على هذه النظرية هي عين الاجابة على نظرية لامارك المتقدمة، ولا حاجة الى التكرار. ولكن لم يتضح بعد، كيف أنّ اسلاف النمل، الذين هم اَقلّ وعياً من اعقابهم ـ وفق نظرية التطور العضوي ـ اهتدوا الى معرفة راس المثلث، فاعتادوا عليه، ثم نقلوها الى أعقابهم!!!

النظرية الخامسة: حركات الحيوان الغريزية حركات إرادية، تقترن بالوعي والتدبير. فالحيوان يمارس كل فعل من هذه الافعال عن علمٍ وقصد ووعي. مثلاً؛ حينما يبني عشه، فهو يعرف ثمرة بناء العش، وكيف يُبنى بُغية ان يُفاد منه، وحينما يمارس النشاطات الاجتماعية بغريزته الاجتماعية فهو يعي الفائدة من الحياة الاجتماعية والنشاطات الاجتماعية، نظير النحلة والنملة وبعض الطيور الثديية. وهذا العلم والوعي يحصل لكل جيل عن طريق الحس والتجربة، وينتقل من فرد الى فرد ومن جيل الى جيل بواسطة لون من التفاهم القائم بين الحيوانات.

لا يمكن ابطال هذه النظرية بشكلٍ قاطع؛ لان هذه النظرية تعتمد على جهتين، احدهما علم الحيوان الاكتسابي التجريبي، والآخر تفاهم الحيوانات. ولا شك في اكتساب الحيوان بنسب مختلفة لمعلومات على طول

اذن؛ نضطر الى ان نضفي على الفعل والمادة معاً الصورة الادراكية

حياته، اما موضوع تفاهم الحيوانات فلم يتضح بعد من الناحية العلمية واقع هذا الموضوع، وما هي حدوده ووسيلته اذا افترضنا واقعيته.

ولكن لا يمكن قبول هذه النظرية عامةً للاسباب التالية:

اولاً: هناك مجموعة حركات غريزية تصدر من بعض الحيوانات في بداية ولادتها، بشكل مدهش، قبل ان تمتلك فرصة للتعلم والتعليم. وهذه الحركات لا يمكن تفسيرها على اساس هذه النظرية.

ثانياً: عثر علماء الحيوان على بعض الحيوانات لا يشاهد الجيل اللاحق جيله السابق ابداً. فينقرض النسل السابق قبل مجيء اللاحق باستمرار. وفي نفس الوقت يتوفر الحيوان على حركات مدهشة وعجيبة، وهذا الامر لا يمكن تفسيره في ضوء النظرية المذكورة.

ثالثاً: اذا كانت الحركات الغريزية تجريبية، وتحصل جراء التعلم والتعليم، فلِمَ تختص بعض الحيوانات ببعض الحركات فقط؟ ولِمَ لا تتساوى افراد النوع بلحاظ الحركات الغريزية؟ ولم لا تتكامل غريزياً، فتطور النحلة حياتها الاجتماعية والمعيشية؟ بينا لو كانت الحركات الغريزية ناشئة بشكل محض على اساس الفكر وكشف القوانين العامة يلزم ان تختص جميع الحيوانات ذات الغريزة في جميع الاعمال والمهارات مع اختلاف بين افراد النوع، (على غرار الاختلاف الجسمي النسبي)، ويلزم ان يحصل التكامل والرقي في وضع حركاتها الغريزية، كما هو الحال في الانسان، الذي يمارس اعماله على اساس الفكر والنظر والتعليم والتعلم،

الحسية، كما هو الحال في الطفل ابان ايامه الاولى، فيلتقط كل ما وقع

حيث يتوفر على هذه الخصوصيات.

النظرية السادسة: تتم هداية الغريزة بواسطة لون من الالهام الغيبي. يدّعي حكماء الإشراق اَنّ تدبير حياة كل نوع من انواع الحيوانات يتم بواسطة «النور المدبِّر»، وينتهي هذا النور بدوره ايضاً الى نور الأنوار وذات واجب الوجود. ولا يمكن نقض هذه النظرية بالأدلة العلمية. واذا تعذّر تفسير الحركات الغريزية بواسطة الطرق الاعتيادية والطبيعية يلزم ان نقرّ اَنّ الحيوان يهتدي في حركاته الغريزية بواسطة قوة أُخرى تحيط بوجوده. لكنّ الامر المُبهم لدينا انّنا لا نعرف اسلوب الإلهام والهداية، التي تحصل للحيوان، وفق هذه النظرية.

النظرية السابعة: تحصل جميع حركات الحيوان الغريزية عن وعي وارادة وقصد. لكن هذه النشاطات ليست نشاطات تدبيرية، اي اَنّ الحيوان لا يمارس فعّاليّاته لاجل نتائجها الطبيعية، بل هو غافل تماماً عن نتائجها الطبيعية. انّما صُمّمت بنية كل حيوان بالنسبة الى نشاطاته الغريزية الخاصة بالشكل الذي يلتذّ طبعياً بهذه النشاطات. فيمارس الحيوان نشاطه من اَجل اللّذّة بنفس الفعل فقط، دون اَنْ يعي الحيوان نتيجة فعله، ودون اَنْ يكون المَيْلُ الى هذه النتيجة دافعاً للحيوان الى هذا النشاط.

وبغية ايضاح الموضوع يمكن اَنْ نقرأ لونين من ألوان الفعّاليات التي نشاهدها في الانسان؛ رغم اَنّ الانسان يُمارس فعّاليّاته بُغية تحقيق آمال وبُغية الوصول الى لذة وإرضاء ميل، لكنّه في بعض الأفعال لا يُريد الفعل

بيده، ويضعه في فمه، ثم يأكل ما يؤكل ويدع ما لا يمكنه اكله. نعم، مباشرةً، اَي اَنّ الفعلَ غير لذيذٍ، بَل لعلّه مقرونٌ بالألم، لكنّ هذا الفعل يُقرّب الانسان من هدفه النهائي، نظير حرث الارض، وبذر البذر، وسقاية الأرض، و ... التي يمارسها الفلاح، بغية الوصول الى هدفه النهائي.

وحيث اَنّ هذه الأفعال لا تُطلَب لِذاتها ولا تَجذِب ميول الإنسان إليها، يلزم حينئذٍ اَن يعي الانسان الفائدة الطبيعية المترتبة عليها والقوانين والقواعد السّليمة لهذه النشاطات، لكي يحققّها بالشكل الذي يصل الى غايته، اي يصل الى ما يحقّق مباشرةً اطمئنان وراحة الإنسان، فيصل الى ما يُشبع ميلاً من ميوله. والفكر هو الموجه الوحيد للأنسان في هذه الأعمال، ومن هنا يلزم التوفّر عليها عن طريق التجربة والعقل والتعليم والتعلّم. وهذا اللون من الفعاليّات يمكن ان نصطلح عليه «الفعاليات التدبيرية».

وهناك قسم آخر من الفعاليات، حيث يطلب الإنسان الفعل ذاته، اَي اَنّ الفعل لذيذ ومُرْضٍ لاحد ميوله مباشرةً، نظير الغذاء والمقاربة الجنسية لدى الحيوانات.

اِنّ هذه الأفعال مطلوبة وهدف بذاتها لدى الحيوان. وتستقطب ميل الحيوان اليها، اَي اَنّ كلّ فعل من هذه الأفعال بحكم ملائمته لطبع الحيوان يخلق انفعالاً داخل الحيوان، ويدفعه الى العمل؛ نظير الانفعال الذاتي الحاصل جرّاء رؤية منظرٍ جميل أو سماع لحنٍ لطيف، أو شمِّ رائحةٍ طيبة، فبمجرّد مواجهة هذه الامور وانعكاسها في الذهن يحصل الجذب والتجاذب. ولهذا اللون من الفعاليات غايات طبيعية مهمة، والطبيعة

الميل للاكل قد استقر في دماغه بصورة احساس، ثم اضفى عليه اسم الخارجية للإنسان توجِدُ هذه الميول لأجل بقاء وكمال الفرد أو النوع، لكنّ النتائج الطبيعية لهذه النشاطات لا تنعكس في وعي الانسان. واذا انعكست (كما هو في الانسان العالِم) يبقى الداعي والمحرّك النفسي هو إرضاء المَيْل. ويمكن ان نصطلح على هذا اللون من الفعاليات «فعاليات اللّذة».

الحركات الغريزية للحيوان يمكن عدّها حركات لذّة، لا حركات تدبير، أي انّ الحيوانات ـ خلافاً للانسان ـ مُجَهّزةٌ نفسياً، بالشكل الذي تلتذّ فيه مباشرةً بجميع حركاتها الغريزية، وتمارس جميع هذه النشاطات لأجل تلك اللذّة، التي تستوفيها منها، دون اَن تعي النتيجة والثمرة الطبيعية لعملها، ودون اَنْ تقصده.

وهذه النظرية لا يمكن ابطالها بالادلة العلمية كلياً. نعم يبدو اَنّ بعض النشاطات كبناء العش لدى الطيور، يصعب تفسيرها على اساس اللذّة، واَنّ الحيوان لا يعي عمله ونظام عمله؛ لان القرائن تُشير الى اَنّ الحيوان يستهدف هدفاً من نشاطه، ويمارس هذا النشاط بُغية الوصول الى ذلك الهدف، فيتحمّل كما يتحمّل الانسان المتاعب والآلام بُغية تحقيق وتدبير هدف نهائي. ثمّ لم يتضح لدينا وفق هذه النظرية: لِمَ اَصبح الانسان، الذي يتمتع بالعقل والوعي والقدرة على تدبير الأمور، ضعيفاً من زاوية الميول التي تهدي غريزته، بينا يتوفّر الحيوان على هذه الميول العجيبة، رغم عدم توفّره على تلك الاستعدادات، فحتى زنبور العسل، الذي يبني خليته السداسية المنظمة بنفسه، خُلق هذا الميل في وجوده، حيث يلتذ بهذا اللون

الارادة والمراد والمريد. ويميز المأكول عما سواه عبر التجربة والاختبار، ويفهم احياناً ان المادة التي بيده لا تؤكل، على انه عندئذ يضفي اسم الاكل والمأكول والآكل على الفعل والمادة وعلى ذاته، وتقر هذه الجملة في قلبه: «هذا المأكول يجب ان أكله»، ويرد بشكلٍ اكبر القول: «يجب ان اريد هذا المراد». يتضح في هذا الضوء ان مفهوم الوجوب، هو النسبة القائمة بين القوة الفعالة وبين اثرها.

ورغم ان هذه النسبة حقيقية وواقعية، لكن الانسان لا يقيمها بين القوة الفعالة واثرها الخارجي المباشر، بل يقيمها باستمرار بين ذاته وبين الصورة العلمية، التي يتوفر عليها حين تحقق الاثر وفعالية القوة، مثلاً: حينما يريد الانسان الاكل، لا يقيم النسبة المذكورة بين ذاته وبين

من العمل فقط، وهو يقوم بهذا العمل، دون ان يعرف بوعيه وادراكه الفائدة المترتبة من هذا العمل، بل يقوم به امتثالاً لذلك الميل الخاص فحسب. هذه هي الفروض التي طرحت بشأن موضوع الغريزة، او التي يمكن ان تفترض.

ان موضوع هداية الغريزة أحد الغاز قضايا علم الحياة. ومن حسن الحظ ان علماء القرون الحديثة قاموا بدراسات عميقة حول السلوك الغريزي للحيوانات، وكشفوا نتائج عجيبة في هذا المجال. وكلما توسعت دائرة البحوث والمشاهدات في هذا الموضوع، تهيأت بشكل افضل ارضية الدرس الفلسفي لماهية الغريزة.

الاعمال التي تؤديها عضلاته ويده وشفتاه وفكه وفمه ولسانه وحلقومه ومعدته وكبده وشراينه... حين الغذاء. بل حينما يجوع يستدعي ويتذكر الشبع ويقيم نسبة الوجوب والضرورة بين ذاته وبين احساسه الداخلي بالشبع او اللذة التي تستتبعها عمليه الشبع. فيطلب الصورة الاحساسية الداخليه للشبع او اللذة.

فيحسب نفسه مريداً، والصورة مراده. اذن فالفكر الذي يتجلى قبل كل شيء امام الانسان في مجال الاكل (المثال السابق) هو ان يحقق مراده «الشبع»، وكما هو واضح فنسبة «الوجوب» تستل من القوة الفعالة وحركتها، وتوضع بين الانسان والشبع (المريد والمراد)، وهذا الوضع ذاته اعتباري، فيتوفر الشبع في المحصلة على سمة الوجوب والضرورة، بعد عدم توفره، بل هي سمة قائمة في الحقيقة بين الحركة الخاصة وبين القوة الفعالة التي توجدها. وتتصف المادة، التي ينصب عليها الفعل في هذا السياق، بصفة الوجوب والضرورة.

من هنا فعندما ينشّط الانسان قواه الفعالة يضع كثيراً من النسب الوجوبية في غير موضعها الحقيقي، ويسم كثيراً من الاشياء بسمة الوجوب، في الوقت الذي لا تتوفر فيه عليها. كما هو الحال في المثال السابق «الاكل»، فهو قد جعل الشبع متعلق الوجوب، لكنه يجد ان الشبع لا يتحقق بدون بلع الغذاء وهذا لا يتحقق بدون المضغ، ووضعه في الفم، وبدون مد اليد واخذ الطعام... ومن هنا يسم كل هذه

الحركات بسمة الوجوب، وحيث انه يجد ان القوة الفعالة تريد في الحقيقة شيئاً واحداً، يسم كل هذه الحركات بالوحدة، وقس على ذلك...

نستنتج من البيان المتقدم:

أ ـ الانسان وكل كائن حي يُهيّء مجموعة من المفاهيم والأفكار الاعتبارية بواسطة استخدام قواه الفعّالة.

ب ـ القياس العام في اعتبارية الفكرة والمفهوم هو:

ان يرتبط بوجه من الوجوه بالقوى الفعّالة، ويمكن افتراض نسبة الوجوب فيه. فاذا قلنا «التفاحة ثمرة للشجرة» فهذه فكرة حقيقية. اما اذا قلنا «هذه التفاحة يجب ان تُؤكَل» و «هذا اللباس لي» فالأمر هنا اعتباري.

ج ـ يتضح في ضوء ما تقدم في المقالة الخامسة انّ الاعتباريات على قسمين:

١ ـ الاعتباريات مقابل الماهيات، ونسمّيها ايضاً الاعتباريات بالمعنى الأَعَم.

٢ ـ الاعتباريات التي يستلزمها نشاط القوى الفعّالة لدى الانسان أو لدى كل كائن حي. وهذه الاعتباريات نسمّيها الاعتباريات بالمعنى الأَخص، والاعتبارات العملية.

د ـ الاعتباريات العملية وليدٌ طفيليٌ للإحساسات، وتناسب القوى

الفعّالة، وتتبع الاحساسات من زاوية الثبات والتغيير والبقاء والزوال، والاحساسات على لونين:

احساسات عامة تُلازم نوعية النوع، وتتبع البنية الطبيعية، كالإرادة والكراهة المطلقة ومُطلق الحب والبغض. واحساسات خاصة تخضع للتغيير والتحوّل؛ ومن هنا يلزم القول اَنّ الاعتباريات العملية تنقسم الى قسمين ايضاً:

١ ـ اعتباريات عامة ثابتة لا تتغير، كاعتبار متابعة العلم واعتبار الاجتماع والاختصاص (كما سيأتي شرحها لاحقاً).

٢ ـ اعتباريات خاصة تخضع للتغيير، كالقُبح والجمال الخاص واشكال الاجتماعات المختلفة.

فيمكن للانسان اَن يَعدّ اَيّ نسيج اجتماعي جيداً يوماً، وسيئاً في يوم آخر. لكنّه لا يستطيع اَنْ يغفل اصل الاجتماع او أصل الحُسن والقُبح. إذن فالاعتباريات العملية على قسمين:

اعتباريات ثابتة، لا محيص للانسان من بنائها، واعتباريات متغيّرة.

ومحصّلة ما تقدّم من بيان: انّ الانسان او كل كائن حي يبني مجموعة ادراكات وعلوم، تتوسط بين قواه الفعّالة وبين حركاته الحقيقية وافعاله الاختيارية. ولكنّ كيف صنعها؟ وما هي اقسامها واحكامها؟ وكيف ترتبط مع خواصّ وافعال الانسان الحقيقية؟ فهذه

اسئلة لَم يُطرح الجواب التفصيلي عليها حتى الآن، رغم اَنّ اساس هذا الجواب تظمّنتهُ النصوص المتقدمة.

جذر الاعتباريات ونقطة بدءها

نقتنص في ضوء ما تقدّم انّ قوى الانسان الفعّالة أقامت فعالياتها الطبيعية والتكوينية على اساس الادراك والعلم، ومن هنا اضطرّوا بغية تشخيص فعلها ومصبّ فعلها الى خلق مجموعة احساسات ادراكية كالحُبّ والبغض والارادة والكراهة، وعبر تطبيق هذه الصور الانفعالية على الفعل، تميّز بين متعلّق فعاليتها وغيره، ومن ثَمّ تتّخذ من مصبّ التطبيق متعلَّقاً للقوة الفعّالة (فتمنحه مفهوم الوجوب ـ وتقرّر الوجوب بينه وبينها) ثم تقوم بالفعل. والاختبارات المستمرّة على افراد الانسان وسائر الكائنات الحية تؤيّد هذه النظرية.

أقسام الاعتباريات

يتضّح في ضوء النتيجة السادسة التي استخلصناها في بداية الموضوع اننا لا يمكننا التوسّل بالبرهان في موضوع الاعتباريات؛ لان البرهان يجري في موضوع الحقائق فقط. ثمّ لو اتّخذنا النوع الانسانيّ مَثَلاً نلاحظ: اَنّ هناك عَصوراً سحيقةً وسدوداً تأريخية متراكمةً ومظلمة تفصلنا عن تأريخ ظهوره، فضلاً عن التكاثر التدريجي لحاجات الفرد

والنوع، التي تتكشّف يومياً، فتضيف اعتباريات وافكاراً جديدة على ماتَقدّم، ومن هنا لا يمكننا اَن نضع اليد على الجذور الاولية لهذه الاعتباريات من بين تلال الاعتبار المتراكمة.

لكنّ الذي بأيدينا هو: ان مجتمعنا المعاصر يقوم على معلومات اعتبارية واجتماعية تكوّنت تدريجياً على مرور الزمان، ومن هنا يمكننا بالسير الى الوراء اَنْ نقترب من المنبع الاساسيّ لهذه الاعتباريات، فيما اذا تعذر الوصول اليه.

مضافاً اليه

نستطيع الحصول على معلومات بهذا الصدد، من خلال دراسة المجتمعات والافكار الاجتماعية للأمم المتخلّفة، حيث تتسّم هذه المجتمعات والافكار نسبياً بطابع البدائية والسذاجة، ومن خلال دراسة تجمعات سائر الكائنات الحية.

ومضافاً اليه

نستطيع اَنْ نقف على جذور الافكار الاجتماعية او الفطرية الساذجة، عبر قراءة النشاطات الفكرية والعملية لأطفالنا الرُضّع.

إذن؛ فبناء العلوم الاعتبارية ـ كما تقدّم ـ معلول لمقتضيات قوى الانسان الفعالة الطبيعية والتكوينية. ومن الواضح بجلاء ان فعالية هذه

القوى أو بعضها لا ترتهن وتتحدّد بالمجتمع. فالانسان يستخدم قواه المدركة وجهازه الهظمي، سواء أكان وحيداً، أم كان بين الآلاف. نعم هناك ادراكات اعتبارية لا تتحقق بدون افتراض الاجتماع، نظير الافكار المرتبطة بالحياة الزوجية وتربية الاطفال، ونظائر ذلك. ومن هنا نستنتج أنّ الاعتباريات تنقسم في اول تقسيمٍ لها الى قسمين:

١ ـ اعتباريات قبل الاجتماع.

٢ ـ اعتباريات بعد الاجتماع.

فمن الواضح انّ الافعال التي ترتبط بالقسم الأول تقوم في كل فرد على حِدة، امّا الافعال التي ترتبط بالقسم الثاني فهي تقوم بالنوع الاجتماعي (على ان لا نخلط بين الفعل المشترك والفعل الاجتماعي). فلدينا افعالٌ يَقوم شخص الفعل بشخص الفرد فيها كالتغذية، ولدينا افعالٌ يقوم شخص الفعل بالمجتمع، كالزواج واللغة.

القسم الاول:

الاعتباريات قبل الاجتماع

-١-

الوجوب

اتّضح في ضوء ما تقدّم اَنّ الانسان حينما يستخدم قواه الفعّالة يضع اولاً نسبة الضرورة والوجوب بينه وبين صورته الاحساسية، التي يطبّقها في المُحصّلة على العمل. وهذه النسبة في الحقيقة تقوم بين قواه الفعّالة والحركات الحقيقية التي تصدر عنها؛ اذن فهذه النسبة اعتبارية.

ومن هنا يتضح:

اولاً ـ اَنّ اول ادراك اعتباري من الاعتباريات العملية، التي يمكن للانسان اَنْ ينسجه هو نسبة الوجوب. وهذه اول حلقة يتورط بها الانسان في فعاليّته، بدفع الطبيعة وتحريكها.

ثانياً ـ اَنّ اعتبار الوجوب اعتبار عام، لا يستغني عنه اي فعل من

الافعـال. اذن فكل فعل يصدر عن الفـاعل، انّما يصـدر عنه باعتـقاد وجوبه.

وهذه النظرية رغم انّها تبدو غريبةً على ملاحظة الافعال المختلفة، حيث يحصل كثيراً ان يمارس الانسان فعاليات بحكم العادة او الجهل أو العصبّية ونظائرها، وهو يعلم انّها اعمال غير ضرورية أو غير لائقة ولا يجب فعلها.

لكنّ القراءة الدقيقة في هذه الموارد نفسها تؤيّد صحة ودقة النظريّة اعلاه؛ لأنّنا نلاحظ انّنا لو سألنا هؤلاء الافراد الذين يمارسون الأعمال غير اللائقة وغير الضروريّة، وهم معتقدون ومعترفون بعدم ضرورتها او بضرورة عدمها، لو سألناهم لِمَ تقومون بهذه الافعال، وانتم تعلمون وتقولون بانّها غير ضرورية، ولا ينبغي فعلها؟ فسوف يُجيبوننا معتذرين: باننا لم يكن امامنا خيار، او لاننا اناس عاديون، او ان تركنا للعمل يؤدي بنا الى المأزق «س»، او لاننا مجبورون، او لخوفنا، وامثال ذلك.

من الواضح ان مفهوم اعتذارهم هو: ان وجوب الفعل كان مقيداً بعدم وجود العذر، اي ان الفعل مع وجود العذر غير واجب، اي ان الفعل وقع مع الاعتقاد بالوجوب. ولا يخفى ان هناك سمات اخرى يحصل عليها الفعل احياناً كالاولوية والحرمة وامثالها، نظير تقسيم الفقهاء للفعل الى خمسة اقسام: واجب، حرام، مستحب، مكروه،

مباح. وهذه الاوصاف لا علاقة لها بالوجوب، الذي نتناوله بالبحث؛ لان الوجوب الذي نبحث عنه هو نسبة وصفة للفعل في مرحلة صدوره من الفاعل، وهو عام. والاوصاف المذكورة صفة للفعل في نفسه، وخاصة. وهي وان كانت كالوجوب العام اعتباراً عملياً من محصولات معمل الفعالية الانسانية، لكن اعتبارها متأخر عن اعتبار الوجوب العام.

-٢-
الحُسن والقُبح

اعتبار الحُسن والقُبح اعتبار آخر يمكن اَن نعدّه وليداً مباشراً لاعتبار الوجوب العام، حيث يعتبره الانسان قبل الاجتماع بالضرورة.

لاشك انّنا نحبّ كثيراً من الحوادث الطبيعية، فحيث نَعدّها حسنةً نتعلّق بها ونحبّها. ونُعادي ونبغض حوادثاً أُخرى، وحيث نراها قبيحةً نُعاديها ونبغضها. فنعدّ كثيراً من الاشكال والأطعمة والرّوائح، التي نتوفّر عليها عن طريق الادراك الحسّي لا عن طريق الخيال، نعدّها حسنةً. ونعدّ كثيراً آخر كصوت الحمار وطعم المُرّ وريح الميتة قبيحةً، ولانتردّد في ذلك. ولكن بعد قليلٍ من التأمّل لايمكننا اَنْ نحسب حُسن وقبح هذه الأمور مُطلقةً، ونسبغ عليها طابع الواقع المطلق؛ لأنّنا نشاهد كائنات حيّةٍ أُخرى تختلف معنا في الذوق. فالحمار يحسبُ صوته رقيقاً

حنيناً، فيلتذّ به. وهناك حيوانات تهرع الى رائحة الميتة من بعيد، أو تتنفّر من طعم الحلاوة مثلاً. إذن يجب ان نقول انّ صفتي الحُسن والقُبح، اللّتين من الخواص الطبيعية الحسّية لدينا، أُمورٌ نسبّية، وترتبط بطراز بناء مجموعتنا العصبية أو دماغنا مثلاً.

اذن يمكن القول ان الحسن والقبح في ظاهرة طبيعية هو موافقة او ملائمة هذه الظاهرة مع القوة المدركة. وحيث ان كل فعل اختياري نمارسه من خلال استخدام نسبة الوجوب، اذن؛ فكل فعل نقوم به انما نقوم به باعتقاد انه مما تقتضيه القوة الفعالة، يعني اننا نعتقد ان فعلنا ملائم ومنسجم على الدوام مع القوة الفعالة، وان تركه غير ملائم. فنعتقد في مورد الفعل ان الفعل حسن، وفي مورد الترك ان الترك قبيح.

نستنتج من هذا البيان:

انّ الحسن والقبح في الافعال صفتان اعتباريتان، ملحوظتان في كل فعلٍ صادر وفي كل عمل يصدر، من الفعل الفردي والاجتماعي. ولايخفى انّ الحسن كالوجوب ينقسم الى قسمين، صفة الفعل في نفسه، وحسنٌ هو صفةٌ لازمة وغير متخلّفة عن الفعل الصادر، كالوجوب العام. وعلى هذا الأساس من الممكن اَنْ يكون الفعل طبعياً قبيحاً، لكنه يصدر عن الفاعل مع ذلك، غير اَنّ صدوره في هذه الحالة لابد ان يكون على اساس الاعتقاد بحُسنه.

-٣-

انتخاب الأخف والأسهل

حينما تواجه قوانا الفعّالة المفكّرة أو كل قوة فعّالة طبيعية فعلين متشابهين نوعاً، ومختلفين من ناحية القوة المحضة، أي أن يكون أحدهما عسيراً ومتعباً، ويكون الآخر سهلاً وغير مؤلم. فسوف تميل القوة الفعالة بالضرورة الى الفعل السهّل والخالي من التعب، وتترك الفعل المتعب؛ وعلّة ذلك هي انّ الفعل المتعب رغم انسجامه مع مقتضى القوة الفعّالة، لكنه مقترن بموانع لاتنسجم مع القوة الفعّالة. وحينما تمارس القو الفعّالة مثل هذا العمل، فهي تطلب العمل نفسه، وليس امامها إلاّ تحمّل الأتعاب ورفع العوائق، اِذن فوجوب مثل هذا الفعل لدى القوة الفعّالة مقيّدٌ بفقدان الفعل المُيَسَّر أو الأقل تعباً، اذن فحينما يكون هناك فعلان احدهما متِعبٌ والآخر غير مُتعب، فسوف يتعيّن انتخاب العمل غير المتعب.

وعلى اساس هذه القاعدة تحصل التطورات والتحوّلات في جميع الاعتباريات الفردية والاجتماعية (ومن الممكن ان تتوفّر افكار سائر الكائنات الحيّة خصوصاً الافكار الفردية على هذا التطوّر والتحوّل بنسب متفاوتة). وتاثير هذه القاعدة واضحٌ جداً في العادات والتقاليد واللغات الانسانية. فالانسان يريد على الدوام اَنّ يستحصل الربح

الكبير برأس مالٍ صغير، وأن يؤدي العمل الكبير بجهدٍ قليلٍ.

واذا حصل أحياناً السّير العكسي، واتّجه التطوّر من الشكل الأسهل الى الشكل الأعقد، وتحوّلت العادات والتقاليد من شكلها البسيط الى مرحلةٍ معقّدة، فلا يتم ذلك عن طريق التطور فقط، بل انضمت الى الاصل اغراض اخرى، فاثقلت الحمل، كما هو الحال بالنسبة للحياة الساذجة والبسيطة للانسان البدائي حيث اضحت بشكل معقد وعسير جداً، لكن افادات كثيرة اخرى انضمت الى الاصل فاستحال الى لون معقد. مثلاً؛ الانسان البدائي كان يحس بالجوع فيستخدم لاجل الشبع العلف او اللحم الطازج فقط، اما الانسان اليوم فهو لا يريد من الغذاء الشبع فقط؛ بل لديه اهداف اخرى ايضاً. وهكذا ...

ـ٤ـ

اصل الاستخدام والاجتماع

حينما نتناول اي ظاهرة من ظواهر العالم المادي نجدها تركيباً، او مصاحبة لتركيب، تفيد من الخارج بنحو من الانحاء، لاجل حفظ بقاءها. وهذه السمة واضحة تماماً في جميع الموجودات، وخصوصاً الصنف الذي تمثله الكائنات الحية. فهذا الصنف مثلاً، يشرب الماء، ويأكل النبات او الثمار، وبواسطة فعالية جهازه الهضمي يأخذ الاجزاء الضرورية لبدنه، ويدفع الباقي. وهناك قسم من الكائنات الحية يتغذى

على قسم منها كالذئب مع الخروف والطير. والكائنات الحية الارقى وعياً، والانسان على وجه الخصوص، لا ينحصر استخدام هذا النهج لديه في عالم الطبيعة والمادة، بل يعتمد هذا النهج في كل عمل يرتبط بالحاجات، وان تم بوسائط كثيرة ايضاً.

الانسان البدائي يعيش في الماء، بغية الخلاص من شر الوحوش المفترسة، وتجنب اعداءه، ويسكن اعالي الاشجار وبين الجبال، ويجيب عملياً على كل خطر بضده تقريباً.

يؤمّن الانسان حاجاته الصناعية عن طريق الاحجار الحادة القاطعة، ثم بواسطة الفلزات، ثم بالبخار، ثم بالكهرباء والمغناطيس، ثم بفلق الذرة، ثم ...

يفيد الانسان كل اشكال الافادة الغذائية والدوائية والسكنية من النبات والاشجار والخشب.

يمارس الانسان عمليات الافادة المختلفة من لحم وعظم ودم وجلد وحليب وصوف الحيوان بل حتى فضلاته.

يستثمر الانسان الحيوانات اشكال الاستثمار المختلفة، فيركب الفرس والحمار ويحمل عليه بضائعه، ويستخدم الكلب للحراسة والصيد، ويصيد الفأر بالهرة، ويرسل البريد بواسطة الطير و... ولو أردنا أن نستقصي [illegible] الانسان في [illegible]

[illegible]

ثم حينما يواجه هذا الموجود الغريب بقوة فكره واحداً من ابناء نوعه (انسان آخر) فهل يقلع عن الافادة من وجوده ونشاطه، فيستثني ابناء نوعه؟! لا شك ان الامر ليس كذلك؛ لان هذا الخلق العام او المسري، الذي يسيطر باستمرار على ابناء البشر لا يمكن ان نعده غير طبيعي، بل يتكأ هذا النهج بالضرورة على الطبيعة.

لكن كلامنا ينصب على:

هل تقتضي الطبيعة مباشرةً منهج الاستخدام، وان فكرة الاستخدام استقرت في دماغ الانسان اولاً، ثم ظهرت بعدها فكرة الاجتماع؟ ام ان الانسان بمشاهدة ابناء نوعه اخذ يفكر في الحياة الاجتماعية، ويبحث عن الحياة التعاونية المتكافئة، ثم يحصل احياناً او في اغلب الاوقات ان ينحرف الاجتماع عن مسيره الطبيعي، ويتحول الى ركام من الفوضى والاستغلال والآلام، ومن ثم العبودية؟

نظن ان مسحاً او ملاحظة للفعاليات البدائية الانسانية، ومطالعة الاساليب الاكثر سذاجة لدى انواع الحيوان الاخرى، ودراسة الامكانات الطبيعية، تصوغ الاجابة الحقيقية على هذا الاستفهام.

حقاً ان البنية العضوية للانسان مجهزة بجهاز نمو اجتماعي نسبياً، فالانثى ذات ثدي، أعد اعداداً دقيقاً لافراز الحليب، وخلف هذا الجهاز جهاز دقيق آخر مُعدٌ لانتاج وصنع الحليب. وان الرضيع مجهز بفمٍ وشفتين تنسجم وتتوافق مع مص الثدي وشرب الحليب. كما ان

الجنسين الذكر والانثى مجهزان بجهاز دقيق للنشاط الجنسي والتناسل فيهيء المادة الاساسية للطفل، ومن ثم اعداد فرد انساني نظير الابوين مع جميع مستلزماته وحاجاته.

على ان هذه الاجهزة (جهاز التغذية والتناسل) لا يمارس نشاطه بدون الاجتماع. ويمكن ملاحظة هذا الوضع لدى الثدييات والطير والبازي ونظائرهما، كما ان جهاز التناسل تتوفر عليه اغلب او كل الكائنات الحية.

ومع الاخذ بنظر الاعتبار ان غاية التكوين من هذه الاجهزة التناسل والتغذية والنمو، فهل الاجتماع والتعاون هما الطريق الذي اختارته الطبيعة للانسان لتأمين هذه الاهداف، ام ادخلت في دماغ الانسان فكرة الاستخدام لكي يمارس الذكر والانثى والطفل والام هذه الاعمال؛ لكي يرضي قواه الفعالة ويستجيب لمتطلبات ميوله الغريزية؟ فالرجل يريد من المرأة المقاربة الخاصة تبعاً لميله الغريزي، والمرأة تريد الاستجابة لهذا الميل أيضاً، والرضيع يريد من ثدي امه ان يرفع الجوع، وتريد الام من طفلها ان يفرغ ثديها من الحليب، لتستراح من الم احتقان الثدي.

والشاهد على هذا الحديث هو: ان هذه الاجهزة ليست عامة وكلية لدى جميع الحيوانات؛ لعدم تصور اعتماد جميع الافراد على الحليب في غذاءهم، ثم ان العلوم والاحساسات الادراكية كالشهوة الجنسية والغذائية والعاطفة، تمنح هذه النشاطات فعليتها بدفع الطبيعة

والتكوين، لكن هذه الأحساسات تسلب من الانسان بعد برهة، ومن ثم لا يحس الرجل والمرأة بالميل الجنسي، والانسان الذي كان اسير ثدي امه لا علاقة له به، ولا يقضي يقظته ومنامه بحلم الثدي والحليب، فقد عشعشت الاسنان في فمه، ومن ثمَّ يتجه صوب اكل الطعام، واما ثدي الام فقد نضب لبنه، ويبس. اذن؛ فهذا اللون من الاجتماع متفرع على الاستخدام، ويحصل جراء توافق استخدامين من طرفين متقابلين. لا ان الطبيعة وجهت الانسان بشكل مباشر الى فكرة الاجتماع.

وبغض النظر عن هذا الحديث:

لا يمكن الاذعان اساساً بان الانسان يهتم بكل ظواهر العالم، وانه يستهدف من تعامله مع كل موجود عثر عليه بالحس او الخيال او العقل هدفاً (ولا اقل من الاطلاع واشباع غريزة الوعي)، وان له مع كل هذه الالوان التي لا تحصى نفعاً واستخداماً واستفادة؛ ويطلب في الدرجة الاولى نفعه الشخصي. وانه يطلب فقط في لون واحد من هذه الالوان (ابناء نوعه) استثناءً، بارادته الغريزية وقواه الفعالة «الاجتماع»، ويتحول الاستخدام الى الاستفادة المشتركة.

نعم؛ لكل ظاهرة من ظواهر العالم، بما فيها الحيوان، وللانسان خاصة؛ حب الذات، فيحب ذاته، ويرى ابناء نوعه عينه ونظيره، وعن هذا الطريق يحس بالانس بهم خاصة، فيطلب التقارب معهم والاتجاه نحوهم، ويصبح الاجتماع [illegible] ان هذا

(التقارب والاجتماع) هو لون من الاستخدام والافادة، يحصلان لاشباع الاحساس الغريزي، ومن ثم سيطوي الفرد كل طريق يعثر عليه للاستفادة من ابناء نوعه. وحيث ان هذه الغريزة موجودة على حدٍ واحد لدى الجميع، فتنتج الاجتماع، وهو الاجتماع الذي ينصب عليه بحثنا ونظرنا (الاجتماع التعاوني، الذين يؤمّن حاجات الجميع مع الجميع)، والتأمل وقراءة تحولات نشاطات الوليد الانساني (الطفل) والكائنات الحية الاخرى يؤكد هذه النظرة.

نستنتج من البيان المتقدم ما يلي:

١ ـ اعتبر الانسان الاستخدام في الخطوة الاولى.

٢ ـ الانسان مدني بالطبع.

٣ ـ العدالة الاجتماعية حسنة والظلم قبيح.

على ان لا نفسر الاستخدام تفسيراً سلبياً. نحن لا نريد ان نقول ان الانسان ينتهج بالطبع منهج الاستغلال والاختصاص؛ فيأتي شعب تحت غطاء شعارات التحرير والقضاء على العبودية ليُلجَم الشعوب الاخرى، ويسحقها باقدامه، ويذيق ابناء الجنس البشري الوان العبودية والاستعمار والانحطاط والفقر باسم الحرية والسعادة والتطور، ويلصق على كل حقيقة اسم الرجعية والقدم.

ولا نريد ان نقول ان الانسان مدني بالطبع واجتماعي لكي نقرر ان الارض ومعطياتها للجميع، ثم تحت غطاء الامية ورفع التناقضات

الداخلية نحطم الافكار الانسانية، ونُخرج الانسان الآلي عديم الفكر والارادة، الذي لا علاقة له بحسن وقبح العالم، وبتهمة الرجعية نسحق الاخلاق الفاضلة من العفة والغيرة والحياء والصبر. ولان اهداف الماركسية والنظام الاشتراكي تقوم على قاعدة التحول والتكامل العام؛ نحذف من قاموس البشرية مفردات الانصاف والرحمة والعطف والصدق والمحبة والصفاء، وكذلك الخوف والامل والرجاء والأسف، ونطفئ النور الداخلي في الروح الانساني، ونقدم انسان لا انسان، نعم لا انسان! لا نريد كل ذلك:

بل نريد ان نقول ان الانسان بهداية الطبيعة والتكوين يريد على الدوام فائدته من الآخرين (اعتبار الاستخدام)، ولاجل فائدته يبتغي نفع الجميع (اعتبار الاجتماع)، ولاجل نفع الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدل وقبح الظلم). ومن ثم فحكم الفطرة الانسانية الذي يستلهم الطبيعة والتكوين حكم عام، وليس فيه اي عداء خاص لطبقة راقية، او عداء خاص لطبقة سافلة.

بل يسلم حلم الطبيعة والتكوين باختلاف الطبقات والاستعدادات، وعلى اساس الاصول الثلاثة المتقدمة يستهدف ان يحتل كل فرد موقعه.

٤ ـ حرية الانسان موهبة طبيعية، تخضع الى حدود هداية الطبيعة. على ان هداية الطبيعة ترتهن بالامكانات التي تتوفر عليها البنية النوعية، ومن هنا فهداية الطبيعة (الاحكام الفطرية) تتحدد بالممارسات التي

تنسجم مع اشكال وتركيبات الاجهزة البدنية. مثلاً، في هذا الضوء لا نجيز اطلاقاً اشباع الميول الجنسية عن غير طريق الزواج، (كعلاقة الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة، والرجل بالمرأة عن غير طريق الزواج، الانسان مع غير الانسان، الانسان مع نفسه، التناسل عن غير طريق الزواج).

وسوف لا نوافق على التربية الاشتراكية للجنين، والغاء النسب والوراثة، وانكار الاصل العرقي ... لان البنية التي ترتبط بالجنس والتربية لا تنسجم مع هذه الاحكام.

٥ ـ الاعتباريات الثلاثة المذكورة من الاعتباريات الثابتة.

ـ٥ـ
اصل متابعة العلم

من الواضح جداً ان القوى الفعالة في المادة ماديةٌ شأنها شأن مورد عملها. وبمجرد ان تعثر القوة الفعالة على مادةٍ تناسب فعاليتها تشرع في العمل، وترسل اثرها الى ما يتأثر بها. ولاً يستثنى الانسان وكل كائن حي من هذا الحكم.

تصبو فعاليتنا الى التعامل مع الواقع الخارجي، ونطلب هذا الواقع، فحينما نتحدث مع احدٍ نفتح قلوبنا ونفضح لسامعنا اسرارنا. وعندما نتجه صوب هدف نجِده، واذا اكلنا او شربنا او نهضنا، واذا فتحنا عيوننا او اصغينا او مضغنا او شممنا، واذا مسحنا ايدينا او

وضعنا اقدامنا، واذا ضحكنا او بكينا او فرحنا او حزنا او حببنا او كرهنا، واذا ... في كل ذلك ينصب اهتمامنا على الخارج ذاته وواقع الوجود، لاننا واقعيون بالغريزة والفطرة (كما تقدم ايضاحه في المقالة الثانية والثالثة).

من هنا نضطر الى منح العلم اعتبار الواقع، اي ان نعتبر الصورة الادراكية عين الواقع الخارجي، ونعد اثار الخارج اثاراً للعلم والادراك.

والعلم وحده من بين حالات الادراك (العلم ـ الظن ـ الشك ـ الوهم) يمكن ان يتوفر على هذه السمة، لاننا لا يمكننا في غير العلم الاستقرار على جانب واحد والاتجاه اليه، لان الادراك ذو جانبين في غير العلم. فالموجود المظنون او المشكوك او الموهوم لا يمكن ان نقول عنه موجود، لكن المعلوم الموجود، والذي لا تردد في وجوده فهو موجود (بدون قيد العلم) رغم انه معلوم الوجود بحسب الدقة.

ولكن حينما نصل الى هذه المرحلة (فيكون الموجود ليس موجوداً بحسب الدقة لدينا، بل معلوم الوجود، اي صورته العلمية لا وجوده الخارجي) نجد ان معلوم الوجود معلوم الوجود، لا انه معلوم معلوم الوجود. وكلما تقدمنا الى الامام نضع ايدينا على واقعية الخارج (اي على العلم بوصفه معلوماً خارجياً)، لا على العلم بواقعية الخارج.

اذن؛ يجب الحكم بان الانسان وكل كائن حي لا يستغني ابداً عن اعتبار العلم (مقابل مطلق التردد)، وسوف يعتبر العلم بحكم الضرورة

الغريزية. اي يتخذ الصورة العلمية عين الواقع الخارجي.

(اعتبار واقعية العلم، حسب اصطلاح هذه المقالة = حجية القطع، حسب اصطلاح علم الاصول)

من هنا لا يمكننا ان نتدخل في اعتبار العلم سلباً او ايجابياً؛ اذ لا يمكننا اطلاقاً ان نسلب هذا الاعتبار من العلم؛ لان كل خطوة نخطوها على هذا الطريق نخطوها على طريق العلم. ولا يمكننا اطلاقاً ان نمنح العلم مرةً اخرى الاعتبار؛ لاننا منحناه هذا الاعتبار في اول تعامل لنا مع الخارج، ولا يمكن للانسان ان يصل الى نقطة في حياته تخلو من العمل بالعلم.

مثلاً يمكن لرئيس او مدير ان يخاطب عناصره خطاباً جزافياً ويقول: «اتركوا في امتثال اوامري العمل بالعلم، وامتثلوا اوامري في موارد الشك»، لكن هذه اللعبة لا توصله الى هدفه في الغاء اعتبار العلم؛ لان عناصره لو اطاعته فهي تعمل في جميع موارد الشك بامتثال وطاعة امره الاول طاعة علمية، وهي تشخص جميع موارد الشك تشخيصاً علمياً.

ومثلاً حينما يتجنب الانسان المحذورات الاحتمالية (قاعدة دفع الضرر المحتمل)، فلا يشرب الماء المحتمل مسموميته، ولا يضع قدمه في المكان الذي يحتمله بئراً، ولا يمسك المادة التي يحتمل انفجارها، فهو يقف على مفترق طريقين، طريق مقطوع الامن وآخر غير معلوم الامن،

وبغريزة العمل بالعلم يختار الطريق المقطوع الامن. مضافاً الى ان الاحتمال المذكور يشخصه على اساس العلم.

نستنتج من البيان المتقدم:

اولاً: ان حجية العلم احدى الاعتباريات.

ثانياً: ان هذا الاعتبار من الاعتبارات العامة (قبل الاجتماع).

ملاحظات

الملاحظة الاولى: بحكم عادة المسامحة، التي تقر في الانسان، على اساس قاعدة اختيار الاخف والاسهل، يلغي الانسان الاشياء غير المهمة، ويعدها بمنزلة العدم. ونستخدم هذا النهج يومياً في آلاف الامثلة، والادراك الظني مثال من هذه الامثلة. فالطرف المرجوح من الظن الذي يبلغ درجة ضعيفة وغير مهمة نلغيه من الحساب، ومن ثم نضع الظن القوي موضع العلم، ونسميه علماً، وهو عين الظن الاطمئناني، الذي يتمحور حوله عمل الانسان، وهذا الوضع ذاته اعتبار من الاعتبارات العامة.

غير خفي ان الباحثين الماديين اخطأوا في تقييم العلم (الادراك المانع من النقيض)، وانكروا اليقين، اخطأوا ايضاً في تقييم العلم العملي، ووقفوا في النقطة المقابلة لنا تماماً، حيث قالوا ان الانسان يعمل بالظن

دائماً، وليس هناك علم في البين.

تنطلق هذه النظرة من مـرتكزين، الاول ـ انكار الادراك العملي اساساً، وقد اوضحنا في المقالات المتقدمة بطلان هذه النظرة، واثبتنا ان هذه النظرة لا تنطوي على حقيقة، سوى تبني المنهج الشكي. الثاني ـ الخلط بين اعتبار الظن الاطمئناني وبين الغاء اعتبار العلم. وعلى الباحثين الماديين التمييز بين هاتين المقولتين:

نقول مرةً: ان الانسان بنى على اعتبار غير العلم «الظن الاطمئناني» علماً، وتعامل معه تعامله مع العلم؛ والاعتبار الحقيقي في هذه الحالة نصيب العلم، والظن الاطمئناني يحمل اسم العلم فحسب.

ومرة اخرى نقول: ان الانسان لا يعمل بالعلم، بل يتبع الظن على الدوام، اي ان الانسان يميل عملياً صوب الرجحان والاولية مباشرةً. وهذا الكلام لا اساس له، وفكرة ساذجة؛ لان الانسان في اعتباراته العملية يخضع لحكم الطبيعة، ويهتدي بفطرته وغريزته. والطبيعة والفطرة ـ كما جاء في بداية الحديث ـ تجر الانسان الى الواقع الخارجي، لاجل الوصول الى هدفها، وتربط القوى الفعالة والمدركة بالواقع الخارجي. والادراك الذي يمكن للخارج على الاطلاق ان يتوفر عليه في افقه هو العلم فقط.

ومن الغريب حقاً ان نقرر ان الانسان في مجال العمل يتمسك بالظن (الطرف الراجح) ويختاره فحسب؛ فهل يحدد الرجحان ذاته

برجحان آخر، ثم يتوالى الرجحان الى ما لا نهاية، ومن ثمَّ لا يتوفر طرف محدد على الترجيح (لا الظن بالترجيح)، ام لابد ان ينتهي في النهاية الى العلم؛ لاننا عندما نقرر في موضع ان الصدق راجح فقد افدنا من العلم؟

الملاحظة الثانية: اذا علم الانسان بوجود شيء يبقى هذا العلم معتبراً لديه ما لم يصل الى بطلان وجود ذلك الشيء. وقراءة الاوضاع المختلفة للحيوانات يؤيد استخدامها لهذا المنهج.

واذا تردد بوجود ما يقع في دائرة العمل بين امرين، فاما ان يأتي بهما معاً، واما ان يتركهما معاً.

واذا لم يعلم بوجود شيءٍ في مورد لا يرتب آثار وجوده على ذلك المورد.

واذا تردد الامر بين الفعل والترك (الخير والشر) فسوف يتوقف ويقلع عن العمل.

(هذه اربعة اصول، يطلق عليها في لغة علم اصول الفقه: الاستصحاب ـ الاحتياط ـ البراءة ـ التوقف). وحيث ان البحث حول هذه الاصول قد استوفته مجالات اخرى، نتجنب بسط البحث حولها في هذه المقالة.

خاتمة البحث في القسم الاول

لا تنحصر الاعتبارات العامة، التي انصب حديثنا المتقدم على البحث عن ظهورها، بالوجوب والحسن والقبح وانتخاب الاخف والاسهل والاستخدام والعمل بالعلم، بل يمكن العثور على اعتبارات اخرى ذات طابع عام.

نعم اعتبار الاختصاص واعتبار الفائدة والغاية في العمل من الاعتبارات العامة؛ لاننا اذا فرضنا الانسان يعيش منفرداً، وحصل امام افادته من المادة مانع ومزاحم (سواء اكان كائناً حياً ام كان مانعاً طبيعياً) فسوف يضطر ـ اذا اراد استمرار فعاليته او اكمالها ـ الى الدفاع، فيخصص المادة له حال دفاعه، ويتصرف بها. وابان الوضع تتجلى في وهمه نسبة بين ذاته والمادة التي يفكربها، وهي مفهوم الاختصاص (هذه المادة لي). وهذا المفهوم هو عين الاختصاص المطلق، حيث يشمل اصل الملكية والرتبة والمقام وكل حق عقدي كالنكاح ...

اما اعتبار وجوب الفائدة في العمل (يجب ان يتوفر الفعل على هدف) فهو من الاعتبارات العامة ايضاً. يستنتج ـ كما جاء في بدء الحديث ـ من اصل مفهوم الاعتبار. كما يمكن العثور على اعتبارات عامة اخرى؛ لكن الاعتبارات الخمسة المتقدمة كافية لاستنتاج بقية الاعتبارات واحكامها (الاعتبارات بعد الاجتماع).

على كل حال، فالاعتبارات العامة (الاعتبارات قبل الاجتماع) لا محيص عنها في كل تماس للانسان مع الفعل، اي ان اصل ارتباط الطبيعة الانسانية مع المادة في الفعل يخلق هذه الاعتبارات. ومن هنا فلا تغيب اطلاقاً، ولا يحصل تغييرٌ في ذاتها.

مثلاً يمكن او يحصل ان يطرد الانسان فكرة خاصة بواسطة حصول اسباب من دماغه، ولكن لا يمكن او لا يحصل اطلاقاً ان يلغي اصل التفكير. ومثلاً يمكن لكل مجتمع ان يلغي فكر فرد خاص، لكنه غير قادر اطلاقاً على الغاء الفكر الذي يستقر لدى كل فرد من افراد المجتمع؛ لان الفكر الاجتماعي هو رقم حاصل من افكار تجمعت الى بعضها، وشكلت وحدة، تمارس بفعاليتها كجهاز واحد، وحينئذٍ كيف يمكن ان نتصور مجتمعاً (الفكر الواحد المتراكم) يلغي نفسه بنفسه.

لكننا على قاعدة التسامح نطلق على كثير من الموارد اسم الانتحار، لكن الانتحار بنظرة دقيقة ليس له مصداق في عالم الوجود. نعم يمكن لكائن حي ان يربط فعاليته بمادةٍ، بحيث تُعطل الحادثة المرتبطة بالمادة الكائنَ الحي او تنهي فعالية القوةِ المرتبطة به. مثلاً: يمكن للانسان ان يشرب السم المذاب في الماء (يعني ان يقوم بالنشاط الملائم للقوة الغازية وهو الشرب)، لكن السم بدخوله المعدة يقتل الانسان. او النظر الى النور الحاد كقرص الشمس، وتعطيل القوة الباصرة، او تعطيل قوة بواسطة قوى اخرى، كاغلاق الجفون والحيلولة دون رؤية العين، او

وضع الاصابع في الأذن وتعطيل السمع. ولكن لا يحصل اطلاقاً ان يطلب الانسان او اي موجود من وجوده مباشرة عدمه، او ان يطلب من قوة تعطيل فعاليتها مباشرةً.

يمكن ان نستنتج من هذا البيان:

ان الاعتبارات العامة رغم عدم امكان تغييرها، ولكن يمكن التصرف في بعضها بواسطة بعض آخر منها، وتعطيل الاعتبار العام بوجه من الوجوه. اي ان يدخل مورد في دائرة فعاليته، ويخرج مورداً آخر، ومن ثمّ يتعطل الاعتبار العام بالنسبة للمورد الاول. مثلاً؛ كان السفر الطويل يتم بواسطة الحيوانات او العربات، فكانت الحيوانات او العربات واجبة وضرورية لطي المسافات البعيدة والطويلة، إلّا ان ظهور وسائل النقل الحديثة كالسيارة والقطار والطائرة، طرح وسائل جديدة بدل القديمة، وبحكم قاعدة لزوم انتخاب الاسهل والاخف سُحبت صفة الوجوب والحسن عن القديمة، وأسبغت على الجديدة. على ان اصل «الحسن» لم يغيب، لكن غُيّر مكانه. ويمكن العثور على مئات الامثلة في زوايا الاجتماع المعاصر لهذه التغييرات في التقاليد والآداب العامة والاخلاق والمعاملات، والعلاقات الاجتماعية.

نعم؛ ان اصول الاعتبارات العامة حية، ومنهمكة في ادامة نشاطها على الدوام. وتتبدل مصاديقها وتتنقل مواردها فقط. ويمضي المجتمع

البشري في تقدمه عبر استخدام المادة والافادة منها، ومنهمك في تطوير الحياة، وتحقيق الرفاه. ويتبدل وجه الحياة في كل يوم، ويستلزم ذلك تعامل وتفاعل «تأثير وتأثر»، تتوفر عليه اصول الاعتبارات. وفي ضوء هذا البيان نستنتج ان: «تغيير الاعتبارات احد الاعتبارات العامة».

ويمكن تلخيص تغيير الاعتبارات في الاقسام التالية:

١ ـ تترك المناطق المختلفة من الارض بماءها وهواءها وخصوصياتها وآثارها الطبيعة تأثيراتٍ مختلفة وعميقة في طبائع افراد الانسان. ومن هنا تؤثر بشكل اساسي على لون وحجم الحاجات الانسانية، كما تؤثر على الاحساسات الداخلية والافكار والاخلاق الاجتماعية. ومن هنا تتمايز الادراكات الاعتبارية لكل منطقة عن غيرها.

مثلاً؛ متطلبات الحرارة في المنطقة الاستوائية تقابل متطلبات المنطقة القطبية، ومن ثم تتقابل التجهيزات في المنطقتين. يحتاج الانسان في المنطقة الاستوائية الى أزار يربطه على وسطه، ويعد الاكثر منه خرقاً للعادة ومثيراً للدهشة وقبيحاً، اما في المنطقة القطبية فالامر على عكس ذلك. والاختلافات الهائلة بين سكان المناطق المختلفة على الارض في العادات والتقاليد والافكار الاجتماعية تنبع بشكل رئيسي من هذا المنطلق.

كما ان محيط العمل يلعب دوراً في اختلاف الافكار والادراكات الاعتبارية. مثلاً، ان التاجر والفلاح والعامل ليسوا على نسق فكري

واحد؛ لان الاحساسات التي يخلقها الماء والخضراء والربيع والورد والشجر تختلف عن الاحساسات، التي يتطلبها المال والمعاملة، واختلاف الاحساسات يستلزم اختلاف الادراكات الاعتبارية.

٢ ـ حينما يتكرر كثيراً ورود فكرة واحدة الى الدماغ البشري، فتوضع نصب العين، ويتعذر ابعادها والتركيز على غيرها، سيتوفر الانسان على فكر منطقي وسليم بنظره. ولكن حينما تتكرر افكار كثيرة فسوف يتوفر على تنوع في النتائج، وفي هذه الحالة يلعب الارث الفكري، والتلقين والعادة، والتربية دوراً مهماً في تثبيت وتغيير الافكار الاجتماعية والادراكات الاعتبارية.

٣ ـ لا نشك في اننا نزيد باستمرار في معلوماتنا بدافع التكامل. وجراء حصولنا في الايام الاولى لوضع اقدامنا في عالم المادة على معلومات كثيرة من اسلافنا وراثياً، واتخاذنا اياها اساساً لتطوراتنا اللاحقة، تتسع دائرة العلوم يومياً، وكلما اتسعت افدنا بشكل اكبر واكمل من نعم الطبيعة، من خلال التطبيق العملي، وروّضنا الطبيعة اللجوج بشكل افضل. ومن هنا يدخل مفهوم «الوجوب والخطر ـ الحسن والقبح» ونظائرهما في ظل دورة التغيير المستمرة. مثلاً؛ لنفرض انسانين، احدهما الانسان المعاصر، الذي يجلس على كرسي جميل في قصر رائع، ويرتدي افخر الثياب المخيطة وفق آخر الموضات، وتقابله منضدة، صفت عليها ارقى الموائد. والآخر الانسان البدائي، الذي

قضى ايامه السعيدة في قلب الجبال ومع النبات البري وثمار الغابات.
يتضح من خلال المقارنة بين هذين الفردين كم هي الوجوبات التي تركها الانسان، وكم هي الحسنات التي عدها قبحاً، حتى وصل الى يومنا الراهن. ان الانسان لا يقلع اطلاقاً عن الفكر في الحسن والقبح، لكنه ـ وعبر تقدم الحياة ـ يعد الحسن قبيحاً والقبيح حسناً باستمرار، لان حاجات الزمان غير متطابقة في كل مرحلة من مراحله مع الاخرى.

اذا تأملنا المعلومات الاعتبارية سوف نرى ان الادراكات الاعتبارية تشبه الادراكات الحقيقية في الانتاج والاستنتاج؛ مثلاً، نحن نأخذ نسبة الوجوب من نسبة الضرورة الخارجية القائمة بين العلة والمعلول الخارجي، والعامل الاساس في هذا الاعتبار هو: اننا نجد للفعل ارتباطاً بالقوة الفعالة، وان الفعل يشتمل على مصلحة ومثال للقوة المذكورة.
وهذا الوجوب الاعتباري يشبه الوجوب الحقيقي الذي يتحقق بين فاعل واحد وفعل واحد (الوجوب التعييني حسب اصطلاح علم اصول الفقه). ولكن بعد تحقق هذا الامر نلاحظ ان الفعلين المختلفين متساويين في توفرهما على المصلحة، من هنا نعتبر الوجوب المذكور بين القوة الفعالة وبين احد هذين الفعلين (لا على التعيين)، ومن ثم يبرز الى الوجود وجوب جديد، اسمه الوجوب التخييري.

وعن هذا الطريق تحصل جميع او اغلب التغييرات في اللغات المختلفة، فتطغى على الكلمات والالفاظ، بشكل لا مفر منه؛ لاننا بعد

وضع اللفظ لمعناه، وبعد استخدامنا له برهة من الزمان، نستبدله ـ على قاعدة التسامح ووجوب انتخاب الاسهل والاخف ـ بلفظ آخر يشابهه، لكنه اسهل وايسر منه على اللسان، ثم نسلم اللفظ الاول تدريجياً بيد النسيان.

على ان نلتفت الى ان هناك تغييرات اخرى غير التغييرات الثلاثة المذكورة يمكن العثور عليها. لكن عامة التغييرات ترجع الى هذه التغييرات الثلاثة. ومن الواضح ايضاً ان التغييرات الثلاثة المذكورة تعطي نتائج مركبة من خلال تلاقحها مع بعضها، ولهذه النتائج امثلة كثيرة بين الآداب والتقاليد الاجتماعية، ولعلنا يصعب علينا العثور على مورد لم تتمازج في التأثير به العوامل المختلفة. ولم ينبع التأثير من عوامل متنوعة.

القسم الثاني:

الاعتباريات بعد الاجتماع

المفاهيم الاعتبارية التي صنعها الانسان الاجتماعي في يومنا هذا كثيرة، الى الحد الذي يخرج تمييزها وتصنيفها عن طاقة الفكر، رغم صناعة الفكر لها جميعاً، ومع هذا يستمر الانسان في صناعة المفاهيم الجديدة، تبعاً لتطور المجتمع وتكامل الانسان فكرياً، فيعرض في كل يوم مفهوماً او مجموعة مفاهيم جديدة على المسرح. ومن هنا نفهم اننا اذا رجعنا القهقري واقتربنا من الانسان الابتدائي سوف يتقلص حجم هذه المصنوعات الفكرية، ونقترب من الجذور التي تشعبت منها هذه الفروع.

في هذا الضوء سنقتصر في دراستنا للاعتبارات بعد الاجتماع على مجموعة اعتبارات تمثل الجذور لسائر الاعتبارات بعد الاجتماع، بغية ان لا تخرج هذه المقالة عن حدها.

-١-
اصل الملك

اساس هذا الاصل - كما تبين في ضوء البحوث المتقدمة - متحقق قبل الاجتماع، وهو اصل الاختصاص، الذي تكامل على شكل «الملك»، واضحى ذا اثر خاص، وهو جواز جميع التصرفات. فاصل الاختصاص او الاختصاص بوجه عام أُعتبر في بعض التصرفات، كما نلاحظ اننا يمكننا ان نتوفر على امتيازات (اختصاصات) في ملك الآخرين، او يمكننا العثور على اختصاصات في موارد لا يتعلق بها الملك، نظير امتيازات الزوجية والحب والمجاورة والابوة والبنوة والقرابة وغيرها. على ان كل واحد من هذه الاختصاصات تقيد بقيود جديدة في مورده الخاص بحجم ملامسته للحاجة الاجتماعية، وسمي باسماء خاصة، ومن ثمّ تعتبر لها احكام وآثار جديدة، تتطابق مع موردها.

وفي نفس الوقت تسمى جميع هذه الاختصاصات «الحقوق»، والفائدة هي مصب الاختصاص بنظر المجتمع تقريباً او تحقيقاً. ومنذ اليوم الاول لتفرقة الاجتماع بين العين والفائدة، اطلق الاختصاص «الحق» على مفهوم ملك الفائدة. واعتبر الملك اختصاصاً بالعين، حيث مورد جميع التصرفات الممكنة.

ثم في مرحلة لاحقة يضطر الانسان الى اعتبار المبادلة، بحكم

الحاجة الاجتماعية الى المواد الاستهلاكية والوسائل الحياتية، خصوصاً ما يقع منها في ملك الغير. رغم ان الفرد قد يشبع هذا المطلب بالعنوة والقوة، كما يشبعه الاقوياء من بني البشر بعد الاجتماع، بل حتى المجتمعات المتمدنة القوية تمارس هذا الاسلوب، مع تغيير الشعارات وتضليل الرأي العام.

ومن خلال اعتبار التبادل تظهر تقسيمات جديدة، حسب اختلافات نوعية المالك (متوفر على اهلية التصرف وغير متوفر كالطفل والمجنون، مالك خاص ومالك بالشركة بانواعها المختلفة، الملك العام، ملكية السلطة) واختلاف نوع الاعيان المملوكة (كالحيوان والنبات والجماد ـ والاملاك المنقولة وغير المنقولة ـ والموجودة وغير الموجودة ...) فتكون اساساً لاعتبار مجموعة موضوعات جديدة واسعة للمعاملات المتنوعة، ووضع الاحكام المختلفة لها.

وجراء عدم التعادل بين قيم الاعيان التبادلية تبرز الحاجة الى اعتبار النقد، واتخاذ احد المواد الثمينة اساساً ومقياساً لتحديد قيمة السلع والحاجات، على ان هذا الاعتبار بدوره يفضي الى مجموعة اعتبارات فرعية. يمثلها جهاز المال بالعملة والذهب والفضة والشيك والسندات المالية والاعتمادات المصرفية وغيرها، باحكامها وآثارها.

على ان هذه التحولات الاعتبارية لا تنحصر في مورد الملك، بل تحصل نفسها في سائر موارد الاختصاص ايضاً، او تحصل مع تغييرات

مناسبة، كاقسام الطلاق والمعاملات القانونية المختلفة.

وكل واحد من هذه الموضوعات الاعتبارية وآثارها الواسعة، تستوعب بحوثاً طويلة، ومن الممكن ان تطرح بصددها نظريات مختلفة، خضعت للدرس والتحقيق في مجالاتها الخاصة، وهي بعيدة عن غرض بحثنا. انما نعني بهذه الاشارة التذكير بان جميع هذه الموضوعات وآثارها وسماتها امور اعتبارية، يصنعها الذهن، وليس لها مطابق خارجي.

-٢-
اللغة

يلمس الانسان في مراحله الاجتماعية الاولى الحاجة الى بناء اللغة ووضع الالفاظ الدالة (بل اغلب الكائن الحية القادرة على الصوت - حسب ما انتهى اليه علمنا)؛ لان كل اجتماع صغير او كبير يثبت حاجة افراده الى تفهيم مقاصدهم ومراداتهم بعضهم الى بعض.

على ان هذا التركيب الاجتماعي لا يختلف عن سائر التركيبات الاجتماعية الكثيرة الفروع والمورقة، فينبع ابتداءً بشكل بسيط جداً من فطرة ساذجة، وبدون رتوش، كما نلاحظ ذلك بين اطفال الحيوانات وامهاتها، وبين اطفال الانسان في بدايات التفاهم.

تبدأ هذه العملية من المحسوسات، كما يحصل بين الدجاجة

وفراخها، فتنقر الحبة بمنقارها امام مرأى الفروجة، وتأكلها، ثم تمارس الفروجة هذا العمل، فترفع حاجة الجوع الذي تحسه. واذا كانت الفروجة غافلة ترفع الدجاجة صوتها وتمارس هذه العملية، وفراخها - بحكم غريزة البحث عن العلل والاحداث - تلتفت الى جهة الصوت، فترى عمل الام، فتقلده. ونظائر هذه العملية كثيرة المشاهدة في الانسان وسائر الحيوانات.

ونلاحظ ايضا ان دلالة الصوت في هذه المرحلة دلالة عقلية - وبالملازمة - على المقصود، اما المقصود ذاته فيؤشر الى المخاطب بوجوده الخارجي. والاصوات جميعها على حدٍ سواء في تحقيق هذا الغرض، ولا تحتاج الى تمييزٍ بينها. ثم جراء التكرار ينعقد في ذهن المخاطب لون من الملازمة (نظير تداعي المعاني) بين المعنى والصوت، ثم بمجرد سماع الصوت عن بعد تهرع الفروجة صوب الحبة لتلتقطها!

ونلاحظ من زاويةٍ اخرى ان الاختلافات بين الاحساسات الداخلية، كالحب والبغض والصداقة والعداوة والشفقة والتملق والشهوة الجنسية وغيرها - تخلق اختلافات - لا يمكن اغفالها في شكل الصوت.

ومن ثم تتنوع الاصوات، فتخضع بسبب متفاوتة الى التعدد والتمايز. ثم يخطو المستمع خطوة اخرى، فيستدل بالاصوات المختلفة على المقاصد المختلفة نسبياً، ويدرك الاسماء المطابقة عن الطرق الاخرى دلالة

[illegible]

عندئذٍ يتعرف المستمع والانسان على وجه الخصوص على العلاقة بين الحادثة وصوتها الخاص، ثم يحكي عن الحادثة بالاصوات الملازمة لوجودها، ومن ثم يميز حروف الهجاء بعضها عن بعض، فتظهر الكلمات المركبة ـ كما نلاحظ ان كثيراً من الكلمات في اللغات المختلفة تعادل الاصوات المقارنة للاحداث ـ، وتلعب الاشارة باليد والعين والرأس وسائر الاعضاء دوراً مهماً في هذه المرحلة. حينئذٍ ينتقل الانسان مباشرة من مجرد سماع الكلمة الى الحدث، وتترك الدلالة العقلية والطبيعية مجالها للدلالة اللفظية، ويشرع الانسان بالكلام بعد توفره على وعي هذه الظاهرة.

ثم يصل الامر بعد ذلك الى ان الانسان حينما يتكلم او يسمع يغفل الالفاظ، ويركز على المعنى فقط، وكأنه يلفظ المعنى او يسمعه. اي يضحي المعنى لديه عين اللفظ. ومن هنا يؤثر جمال وقبح المعنى في اللفظ، وتسري احياناً سمة المعنى الى اللفظ، واللفظ الى معنى آخر، وهكذا ... عندئذٍ يتم الاعتبار، ويصبح اللفظ عين المعنى، بحسب الاعتبار.

ثم يؤدي اختلاف المحيط ـ بحكم الهجرة والانشطار القومي، ووضع الالفاظ الجديدة وبحكم الحاجات الجديدة التي يفرزها تكامل الحياة الاجتماعية، وقاعدة انتخاب الاخف والاسهل ـ يؤدي كل ذلك الى انشطار اللغات واشتقاق مجموعات لغوية مختلفة من اللغة الاصلية،

كما يؤدي الى ظهور اللهجات المتنوعة باختلاف المحيطات، وتتخذ اللغة صورتها المتكاملة.

على ان اللفظ في جميع الكلمات ينوب عن المعنى، بل يضحي عين المعنى في أُفق الاعتبار ومجال التفاهم.

-٣-

الرئاسة والمرؤسية ولوازمهما

في ضوء قراءة اسلوب المجتمعات الانسانية، بما فيها المجتمعات المتطورة المعاصرة، وفي ضوء تاريخ المراحل القريبة نسبياً من حياة البشر، وفي ضوء التركة الاثرية لتاريخ المراحل البعيدة والطويلة من حياة الانسان البدائي الاجتماعية، يتضح في ضوء كل ذلك: على اساس قاعدة الاستخدام يسخر الاقوياء في المجتمعات البدائية الآخرين من ابناء المجتمع، كما يستخدمون سائر الموجودات الاخرى من جماد ونبات وحيوان. ويخضعونهم لارادتهم، اي يوّسع الاقوياء من دائرة وجوده الفعال، فيخلق نسبةً بينه وبين الافراد المتفرقين كنسبة الروح الى البدن، وبعبارة اكثر شيوعاً وشعبية كنسبة الرأس الى الجسد. اذ تؤكد الدلائل على ان الانسان ادرك ان الرأس اهم من القلب بالنسبة الى البدن، مضافاً الى انه يقع اعلى واول الاجزاء البدنية حسياً، ومن هنا جاءت التعبيرات برأس الخيط ورأس الابرة ورأس السلسة ...

ومن ثمَّ يكون هذا الاعتبار لازماً طبيعياً لحقيقة هذه النسبة (نسبة الرأس الى كل عضوٍ من الاعضاء الفعالة والى مجموع البدن) كطاعة المجتمع والانقياد الجماعي والفردي، ومجموعة اداب وتقاليد يقتضيها مركز الرئيس، نظير اشكال الاحترام والتعظيم، التي يتواضع عليها وتعتبر، بما يتناسب وكمال المجتمع الفعلي.

وحيث ان اعتبار الرئاسة امر يقتضيه اعتبار الاجتماع والعدالة الاجتماعية ـ كما تقدم ـ وضعت مجموعة اعتبارات مناسبة لصالح المرؤوس وعلى الرئيس، لتقابل الاعتبارات الموضوعة لصالح الرئيس وعلى المرؤوس. على ان قوة هذه الاعتبارات ـ بحكم كونها لصالح المرؤوس وبضرر الرئيس ـ تتناسب تناسباً عكسياً مع ضعف وقوة الرئيس، كما تتناسب اعتبارات الرئيس تناسباً عكسياً مع ضعف وقوة المرؤوس في التأثير.

نعم يمكن ان نفهم مع شيء من التأمل ان اعتبار الرئاسة يجر وراءه اعتبارات كثيرة، يخرج تحديد هويتها عن دائرة هذه المقالة. ونكتفي بالمتابعة الاجمالية لظهور ونمو هذه الاعتبارات. اجل تنحصر الاهمية بالنسبة لنا من بين هذه الاعتبارات اللاحقة لاعتبار الرئاسة في نظام الاوامر والنواهي وما يتبعه، حيث يؤثر درس هذا الموضوع على ابحاثنا الماضية والقادمة معاً.

الامر والنهي والعقاب والثواب

الامر بفعلٍ وطلبه من شخص آخر - كما يظهر بالتأمل - يعني ربط الطلب والارادة بفعل الآخر. لكن ارادة كل فرد لا تتعلق بما سوى حركات عضلاته، كما ان فعل الفرد الآخر لا يرتبط بما سوى ارادته، من هنا فتعلق ارادة المريد بفعل الغير لا تصح إلّا بدعوى واعتبار صورة اخرى، ومن هنا يرتبط اعتبار تعلق الارادة ارتباطاً مباشراً باعتبار الرئاسة، بمعنى توسيع دائرة وجودها، وضم وجود الآخرين الى وجودها. ومن ثمَّ يجب القول ان الآمر يتخذ من المأمور جزء وجوده، ويعده بمثابة احد اعضاءه الفعالة. اذن؛ فالنسبة بين المأمور وبين الفعل هي نسبة الوجوب، كما هو الحال في النسبة بين العضو الفعال للمريد وبين الفعل، فهي نسبة الوجوب، لكنه الوجوب والضرورة التكوينية.

وبحكم الفرق القائم بوضوح بين الوجوب الحقيقي والوجوب الاعتباري في القوة والضعف، وبحكم الاحساس بضعف الوجوب الاعتباري، اضطر الانسان الى اعتبار الجزاء، اي اعتبار الثواب في صورة الطاعة، وحده الادنى المدح والثناء، واعتبار العقاب في صورة المخالفة والتمرد، وحده الادنى الذم واللوم.

ويتناسب الجزاء ضعفاً وقوةً تناسباً عكسياً مع ضعف وقوة مقام الآمر، اي كلما كان الآمر قوياً كان اعتبار جزاء الموافقة ضعيفاً، واعتبار

جزاء المخالفة اقوى، وكلما كان الآمر ضعيفاً كان اعتبار جزاء الموافقة قوياً، واعتبار جزاء المخالفة اضعف. ومع ذلك يبقى جزاء الموافقة بشكل عام غير واجب، لانه لازم لآمرية الآمر ورئاسة الرئيس. لكن جزاء المخالفة بمعنى استحقاق المأمور المتمرد لازم، رغم ان فعليته رهن ارادة الآمر.

وطاعة ومعصية الارادة الاعتبارية «الامر» اعتبرت في هذه المرحلة متطابقة مع الانقياد الحقيقي والعصيان الحقيقي. اي ان الطاعة مأخوذة من المطاوعة والخضوع لتأثير العامل الخارجي، والمعصية مأخوذه من مقاومة التأثير الخارجي والتمرد عليه. ومن هنا فنسبة الطاعة الى الامتثالات الخاصة للاوامر الخاصة نسبة الكلي الى الفرد، وكذلك الحال بالنسبة الى المعصية والتمردات الخاصة. كما ان النسبة بين الطاعة وبين المأمور هي الوجوب، والحال كذلك في النسبة بين الفعل المأمور به وبين المأمور.

وبحكم ان الانسان اعتبر الطاعة والوجوب بفطرته بشأن الرئاسة والامر، فانه يذعن بوجوب الامر كلما لاحظ وجوب الطاعة، ومن ثم يُثبت الآمر والحاكم.

اذن؛ نؤمن بان التجسيد العملي لمتطلبات الغرائز والانفعالات كالاحساسات الشهوانية او العدائية او العاطفية يمثل طاعة لحكم وامر الغريزة. كما نؤمن بان امتثال الاوامر المسطورة في الشرائع السماوية

امتثال لامر الشرع، ونعد موافقة العمل للقانون المدني طاعة لامر وحكم القانون، كما نؤمن بان تطبيق مجموعةٍ من القضايا التي تلزم بها الفطرة ويكون الصالح العام توأم صالح الفرد وتكامله (ما يسمى بالاحكام العقلية) هي طاعة لاوامر العقل (او طاعة امر الوجدان)، ونعتقد بوجود جزاء في هذه الاوامر.

في ضوء قراءة هذا البيان يتضح: ان هذه المفاهيم الاعتبارية والافكار البشرية المصنوعة تشبه البحر المتلاطم، الذي يحيط بجميع ادراكاتنا من الخارج والداخل، وينفذ الى جميع افكارنا ويتجذر فيها، لا تتعدى هذه المفاهيم سوى نظام الرئاسة والمرؤسية (مُصْدِر الاحكام ومتلقي الاحكام)، وليس للقوة الفعاله سوى اصل الاستخدام، المذكور سابقاً. وكل فكرة جديدة يطرحها تطور الاجتماع، وكل طرح جديد، انما يقتفي اثر العمل الذي مارستة الانسانيه وفق فطرتها الاولى، ونسجتها وفق الخريطة الاولى. على ان جميع ذلك نموذج وطارح لنظام العلية والمعلولية الحقيقي، الذي يتجلى حتى في افكارنا الاعتبارية.

ان الحديث عن اعتبار النهي يشبه الحديث المتقدم عن اعتبار الامر، سوى ان الاعتبار الاولي للنهي لا ينبغي ان يكون اعتبار تعلق الارادة بترك الفعل، لان الانسان لا تتعلق ارادته حقيقة بعدم الفعل في الاعمال التي لا يمارسها بارادة وعن قصد، اذ الارادة لا يمكن اطلاقاً ان تتعلق بالعدم. بل اعتبار النهي حقيقةً اعتبار عدم تعلق الارادة بفعل، ولكن

الانسـان في مـورد عـدم ارادة الفـعل يـريد دائماً الفـعل الآخـر، ومن هنا يتركز نظر الناس على ذلك، فيتصورون ان الانسان اراد عدم الفعل.

على اي حال بعد ان يتحقق اعتبار النهي تتحقق الاعتبارات الفرعية ـ التي تصاغ بالضرورة في الامر ـ في النهي حسب مناسبة ومقتضى مفهومه. فتتحقق بين الشخص والفعل نسبة (كوجوب الترك) تسمى الحرمة، كما كانت في الامر نسبة تسمى الوجوب، كما يظهر الثواب والعقاب والمدح والذم بخواصها وكيفياتها التي طرحت في الامر.

وينبغي ان نعلم:

ان نسبة الوجوب ـ كما تقرر في مطلع المقالة ـ تؤخذ في جميع الاعتباريات من الوجوب (الضرورة) الخارجية. ومن هنا تؤخذ نسبة الحرمة ايضاً من ضرورة العدم. ومن المحتم اعتبار نسبة تساوي الطرفين في المجالات التي لا يكون فيه وجوب وضرورة وضرورة العدم. وهي «الاباحة» وبهذه النسب الثلاثة (الوجوب ـ الحرمة ـ الاباحة) تتم محاذاة الاعتبار للحقيقة. نعم هناك نسبتان لدى العقلاء وفي اوساط المجتمع هما (الاستحباب، والكراهة) بمعنى رجحان الفعل ورجحان الترك، وهاتان النسبتان كما هو واضح ليسا مأخوذتين من الخارج مباشرة، لان كل ما هو محقق في الخارج ذو نسبة ضرورية. نعم من الممكن ان يتصف الفعل في افق العلم بسمة الرجحان، كما هو الحال في الفعل الذي خرج من مرحلة التساوي، ولم يبلغ بعدُ مرحلة الضرورة. حينئذ اذا تعلقت هذه

النسبة بالفعل حصل «الاستحباب»، واذا تعلقت بالترك حصلت «الكراهة». وفي نفس الوقت تعمل هاتان النسبتان في الوسط الاجتماعي في صف النسب الثلاثة الاخرى (الحرمة ـ الوجوب ـ الاباحة).

ـ٤ـ

الاعتبارات في مورد تساوي الطرفين

لدينا مجموعة اعتبارات بلحاظ تساوي الطرفين ايضاً، تتقرر هذه الاعتبارات بين الافراد ذوي المستوى الواحد (دون ان تكون رئاسة ومرؤسية) بحكم الحاجة الاجتماعية، نظير اشكال التبادل والارتباط والحقوق الاجتماعية المتساوية، التي لا تحتاج الى بيان تفصيلي. على ان نعرف ان اعتباريات الرئاسة والمرؤسية، يمكن ان تجري في هذه المرحلة، كما تجري اعتبارات الامر والنهي والثواب والعقاب.

لكن المسألة هنا هي ان الامر والنهي لا يتكأ على المولوية، بل يعتمد على حسن وقبح الفعل، كما ان الجزاء يتكأ على ذات الفعل، ومن هنا فهذه الاوامر والنواهي لا تسمى مولوية، بل ارشادية. اي ان هذه الاوامر والنواهي تهدي وتدل على فائدة الفعل، فنقول مثلاً: افعل الفعل «س»، لكي تحصل على السعادة، او غيرها من الفوائد.

علاقة الاعتباريات بالحقائق المترتبة عليها
او
لون ارتباط العلوم الاعتبارية بخواصها الواقعية

ينصب حديثنا حول العلوم الاعتبارية ـ كما تقدم في مطلع المقالة ـ في ثلاثة اقسام:

١ ـ كيفية ظهور العلم الاعتباري لدى الانسان.

٢ ـ كيفية ظهور الكثرة في العلوم الاعتبارية «التقسيمات».

٣ ـ كيفية ارتباط العلوم الاعتبارية بالآثار الواقعية والحقيقية، اي الاعمال الخارجية الوجودية للانسان.

وعبر طي الانسان لهذه المراحل الثلاثة، يرتبط بالحقائق، اي خواصه الواقعية. وبعبارة اخرى يتخذ العلوم التي صنعها واسطة، ويتكامل مع حقائقه الكمالية. وقد تناولنا بالبحث حتى الآن القسمين الاوليين، ونعزم هنا على تناول القسم الثالث بالبحث، بالشكل الذي يتناسب مع حدود هذه المقالة.

يلزمنا بدءً ان نضع امام أبصارنا المقدمات التالية:

أ ـ في ضوء ملاحظتنا لعالم المادة وتجاربنا فيه، وفي ضوء مطالعتنا للموجودات وتحليلنا لها نلاحظ: ان لكل موجود فعالية في دائرة وجوده، وليس لدينا موجود غير فعال.

ب ـ تتناسب فعالية كل موجود وتتلائم مع وجوده (لصالح وجوده وبقاءه)، ومن هنا ليس لدينا موجود يخطو باتجاه عدمه او ضرره. وهذه النظرية تتطلب ايضاحاً، وقد تقدم في البحوث السابقة ايضاح كاف نسبياً.

جـ ـ تتم هذه الفعالية بواسطة الحركة (الحركات المختلفة التي يمارسها كل موجود بما يتناسب مع ذاته) التي يقوم بها الموجود. والوصول الى غايات الحركة، التي هي كماله. (على ان وجوده ذاته لا يستثنى من قانون الحركة. وسنثبت في المقالات القادمة بعون الله ان كل موجود متحرك بالحركة الجوهرية، كما نسمع من العلماء المعاصرين ما يقرب من هذه المقولة (عالم الطبيعة = الحركة).

د ـ يمارس فريق من الموجودات هذه الفعالية والحركة التكاملية بواسطه العلم (الفكر)، والانسان هو القدر المتيقن من هذا الفريق. اما سائر الحيوانات فتدخل في دائرة المحتمل او المتيقن.

على ان جميع الحركات التي تحصل في دائرة وجود الانسان او سائر الحيوانات لا يمكن ان نعدها علمية، اي لا يمكن اقامة البرهان على اثبات ان جميع الحركات الانسانية الاعم من الطبيعية والارادية علمية وتحصل عن طريق العلم، لاننا نجد عبر ادنى درجات التأمل فرقاً واضحاً بين فعالية الجهاز الداخلي الهضمي وبين الكلام والنظرة والأكل. اذ رغم اننا نعلم احياناً في القسم الاول بوجود العمل، لكن وجوده وعدم

وجوده ليس له ادنى تأثير على اداء الفعل. بينا نلاحظ في القسم الثاني ان غياب العلم يعادل غياب العمل.

اذن؛ فالعلم (الفكر) اداة عامة، يمارس الجنس الحيواني بواسطتها الفعاليات الخاصة به. اي ارتباطه بحركاته ومتعلق حركاته (المادة) برباط العلم.

هـ ـ العلم الذي يمثل اداة مباشرة للتكامل الانساني الفعلي وتكامل سائر الحيوانات هو العلم الاعتباري، لا العلم الحقيقي. ايضاح هذه النظرية: اشرنا في مطلع المقالة الى ان اداتية العلم لفعالية الانسان تتأتى جراء ان العلم يحكي عما يقف خلفه (الخارج)، ويصل الانسان الى ذلك، ولا شك ان الوصول الى ما وراء العلم يستهدف تمييز الانسان لكماله (يعني ان يشخص ما يرفع حاجته ويسد نقصه عما سواه). ومن هنا لا محيص للانسان من خلط ميول قواه الفعالة (التي هي مظهر الحاجة والاكمال) بالعلم والادراك. ثم ربط هذه الميول بالمادة الخارجية، وتطبيق صورتها على المادة، لكي تتماس قواه الفعالة معها بواسطة الحركات المختلفة. ومن هنا يتم ارتباط القوة الفعالة الانسانية بالمادة، التي تتعلق بها فعاليته.

اشرنا في مطلع المقالة الى ان هذه العلوم التي تربط بين الانسان وحركاته الفعلية علوم اعتبارية، وليست حقيقية، رغم عدم الاستغناء اطلاقاً عن العلوم الحقيقية؛ لاننا ـ كما اثبتنا ـ لا يتم اعتبار بدون حقيقة

صرف، مثلاً؛ حينما نشرب الماء، فهناك عدة عمليات، اولاً نشاهد صورة انفعال العطش، ثم يتجلى امامنا الميل الى الارواء، فنستخدم نسبة الوجوب بيننا وبين الارواء، وحيث اننا نعرف تجربة او تعلماً وجود خصوصية الارواء في الماء، نعطي الماء صورة المراد والراوي، ثم نضع نسبة الوجوب بيننا وبين الحركة الخاصة التي يمكنها تأمين الماء، وحينئذٍ يأتي دور القوة الفعالة وحركتها (العمل).

ولو لم يكن جهاز التطبيق وتوسيط الوجوب فالعلوم الحقيقية التي نتوفر عليها بشأن الماء لا تخلق الفعل، لا في ايام الانسان البدائي او الطفل الذي لا يعرف حتى اسم الماء، ولا في الايام التي قالوا فيها ان الماء عنصر يدخل في تركيب العالم باسره، ولا في ايام اليونان الذين قرروا ان الماء احد العناصر الاربعة الاساسية، ولا في يوم ثبوت تركيب الماء من الاوكسجين والهيدروجين بنسبة ٣٣٪ ـ ٦٦٪.

كما اننا اذا حذفنا ـ على سبيل التجربة ـ جزءً من اجزاء جهاز التطبيق وتوسيط الوجوب، لنرى هل تمارس القوة الفعالة نشاطها؟ مثلاً، لو فرضنا ان جهاز التغذية لم يحس بالعطش، او حس به لكنه لم يلتفت الى الارواء، لانشغاله بامور اخرى، او التفت لكنه ـ لاسباب مزاجية او خارجية ـ لم يجد ضرورة للارواء، او حصل جميع ذلك لكنه بحكم عدم وجود الماء مثلاً لم يُقيم نسبة الوجوب بينه وبين فعله (الحركة الخاصة) فسوف لا تكون هناك فعالية في البين.

ومن هنا يتضح ان الانسان بعد ادراك وجوب الفعل لا يتوقف اي توقف في ممارسة حركته وفعاليته. كما هو الحال لو كانت لدينا ملكة عمل من الاعمال، نظير ملكة الكلام فليس لدينا اي حاجة للفكر، خصوصاً في صف الحروف في بدء ممارسة الكلام، وكذلك الحال في الموارد، التي لا ترد الذهن سوى فكرة واحدة بحكم عوامل موضوعية خاصة. كالشخص غير المدرب الذي يجد نفسه في اعلى منارة او على قمة بارتفاع خمسين متراً، من الواضح ان هذا الشخص لا يخطر بباله، جراء الخوف، سوى خيال السقوط، وسيسقط في النهاية، او كالشخص الذي يواجه فجأة اسداً ضارياً، فاذا خطر على باله الفرار فسوف يفر بلا توقف، واذا سيطر هول الاسد على قلبه فسوف تمسكه الارض، ويغفل الفرار بل يغفل ساقه، التي يفربها، واذا خضع لفكرة مهاجمة الاسد والتعرض له فسوف يستأسد ويهرع نحو الاسد. هذه الحركات بعامة اختيارية وارادية، ليس فيها سوى فكرة واحدة امام نظر القوة الفعالة، ومن ثم تُنظر نسبة الوجوب، ويقوم الانسان بالفعل عن ارادة واختيار.

ويحتاج الانسان احياناً للقيام بفعله الارادي الى الفكر والتروي، كما هو الحال في اغلب افعالنا. وهو يبحث في الحقيقة على عنوان واحد من بين العناوين المختلفة التي يمكن تطبيقها على الفعل، بحيث يتوفر الفعل من خلال تطبيقه على نسبة الوجوب المطلق (بلا قيد).

ويتضح هذا الموضوع بشكل اكبر عبر مراجعة البحث السابق بشأن اعتبار الوجوب.

وكذلك الحال في الموارد التي يبدو الفاعل فيها للوهلة الاولى مجبوراً، كالشخص الذي يمارس فعلاً، لو تركه لقُتلَ. وقد اعتبر الجابر في الحقيقة عدم الفعل ملازماً للقتل، ومن هنا عزف الفاعل عن التفكير في عدم العمل، ولا يجد امامه سوى فكرة واحدة وهي الفعل، ولا يبقى موضوع آخر للترك. والفاعل ـ كما هو واضح ـ ذو ارادة ولديه قدرة اختيار الفعل في هذه الصورة، رغم انه يختار الفعل لعدم وجود مجال للطرف المقابل للفعل.

على ان هذا البيان لا يتنافى مع نظرة العقلاء الى ان الفعل الجبري لا يستند الى اختيار الفاعل، ويسقط الثواب والعقاب. كما لا تتنافى اختيارية الفعل مع ما تقدم في بداية الحديث من ان صدور الفعل من القوة الفعالة يصدر في ضوء تشخيص الضرورة.

ان بحوث الجبر والاختيار ذات نتائج علمية كثيرة، لكنها خارجة عن هدف هذه المقالة. ومن هنا نختم حديثنا فينتهي البحث في المقالة السادسة.

يمكن ان نضع القضايا التي شرحناها في هذه المقالة فيما يلي :

١ ـ لدينا مجموعة علوم ليس لها معادل موضوعي، خارج دائرة الوهم.

٢ ـ العلوم الاعتبارية تتبع الاحساسات الداخلية.

٣ ـ لكل اعتبار حقيقة.

٤ ـ العلوم الاعتبارية لا تخلو من الآثار الخارجية.

٥ ـ الاعتبار هو اعطاء حد شيء لشيء آخر.

٦ ـ لا يجري البرهان في الاعتباريات.

٧ ـ من الممكن ان ينجب العلم الاعتباري علماً اعتبارياً آخر.

٨ ـ يهيء الانسان مجموعة علوم اعتبارية من خلال اِعمال قواه الفعالة.

٩ ـ ملاك اعتبارية العلم، هو امكانية فرض نسبة الوجوب متعلقة به.

١٠ ـ تنقسم الاعتباريات الى قسمين اعتباريات بالمعنى الاعم واعتباريات بالمعنى الاخص.

١١ ـ تنقسم الاعتباريات الاجتماعية الى قسمين :

أ ـ اعتباريات عامة ثابتة.

ب ـ اعتباريات تخضع للتغيير.

١٢ ـ تنقسم الاعتباريات بالمعنى الاخص الى قسمين :

أ ـ اعتباريات قبل الاجتماع.

ب ـ اعتباريات بعد الاجتماع.

١٣ ـ الوجوب اعتبار قبل الاجتماع.

١٤ ـ الوجوب اول الاعتبارات.

١٥ ـ الحسن والقبح اعتباران قبل الاجتماع.

١٦ ـ انتخاب الاسهل والاخف واجب، واعتبار قبل الاجتماع.

١٧ ـ اصل الاستخدام والاجتماع.

١٨ ـ اعتبار العلم قبل الاجتماع.

١٩ ـ اعتبار الظن الاطمئناني.

٢٠ ـ الاعتبار

٢١ ـ يمكن التصرف في بعض الاعتباريات بواسطة اعتباريات اخرى، او تعطيل الاعتبار الثابت.

٢٢ ـ تغيير الاعتبار اعتبار من الاعتبارات العامة.

٢٣ ـ الاعتباريات بعد الاجتماع.

(١) الملك

٢٤ ـ اعتبار الرئاسة والمرؤسية ولوازمهما.

٢٥ ـ اعتبار الامر ولوازمه.

٢٦ ـ ينقسم الامر الى قسمين:

أ ـ امر عقلي.

ب ـ امر غير عقلي.

٢٧ ـ النهي.

الفهرس